معجم اللاهوت الكتابي

تنبيهات عامة

1. لم يعالج المعجم كل الموضوعات الممكنة.
2. عنوان بعض المقالات مكتوب ب "ال" التعريف (مثلا الاخرة، الاثنا عشر،..)

المقدمة:

عندما يقبل الدارس على البحث في هذا المعجم اللاهوتي للكتاب المقدس يكتشف انه امام عمل فريد من نوعه، لم تسبقه كتابات اخرى في اللغة العربية لها الروح نفسها في البحث والدقة في العمل. ولسوف يذكر بكل امتنان الجنود المجهولين الذين نقلوه الى العربية.

اولا- الكتاب المقدس: مضمونه، وشكله الادبي

نؤمن كمسيحيين بأن الكتاب المقدس هو كلمة الله المقدسة ، كتبها رجال من عند الله محمولون بالهام من الروح القدس (2بط1: 21). ولكن ايماننا هذا لا يعني ان الروح القدس قد محا الشخصية البشرية محوا تاما، والا لما قيل "كتبها رجال الله". ولقد استمرت كتابة الكتاب المقدس قرونا طويلة، ودعا الروح القدس شخصيات كثيرة، من بلاد عديدة، وخلفيات متباينة لكتابته.

ثانيا: المفهوم اللاهوتي للكتاب المقدس

لاحظ دارسو الكتاب المقدس ان اسلوبه يتميز بكثرة استعمال صيغة الفعل، وخصوصا عند الكلام عن الله، فهو يزيد عن عدد المرات التي تظهر فيها الصفة، واستنتجوا من ذلك ان الكتاب يتكلم عن الله وهو يعمل. ولاحظوا ايضا ان اهم الافعال هي الافعال المتعلقة بالخلق والفداء. اذن فموضوع الكتاب المقدس هو الله نفسه، ولكن، لا ليذكر صفاته الازلية او اسماءه الحسنى، بل ليعمل اما خالقا او فاديا.

اب

المقدمة

بينما يزعم العالم إقامة أخوّة بدون أب، يكشف الكتاب المقدس أنّ الأبوة هي الصفة الأساسية لله. وانطلاقاً من الاختبار البشري للآباء والأزواج ممن توفر لهم الحياة العائلية وسيلة لممارسة السلطة وتحقيق الذات في المحبة، يَكشف العهد القديم محبة الله الحيّ وسلطته من خلال صورتي الأب والزوج. وهو يفعل ذلك بطريقة تختلف

عن الطريقة المنحرفة التي كانت الوثنية تنقل بها إلى آلهتها هذه الأمور البشرية. ويعود العهد الجديد فيتخذ بدوره هاتين الصورتين ولكنه يبلغ بصورة الآب إلى كمالها بكشفه البنوّة الفريدة التي يتمتع بها يسوع وما تضيفه من أبعاد سامية، نظراً إلى أبوّة الله الشاملة لجميع البشر.

أولاً: الآباء الجسديون

1.سيّد- وربّ:

على المستوى الأفقي، يعتبر الأب بمثابة رأس العائلة، بلا نزاع، فتعترف الزوجة به كسيد ("باعال" تكوين 20: 3) وربّ ("آدون" 18: 12) ويرجع إليه حق تربية الأولاد (سيراخ 30: 1- 13)، وعقد الزيجات (تكوين 24: 2- 3 ، 28: 1- 2) والتحكم في مصير البنات (خروج 21: 7)، بل نراه قديماً يتصرّف في حياة الأبناء نفسها (تكوين 38: 24، 42: 37). فهو يجسّد العائلة بأجمعها محققاً وحدتها (راجع 32: 11)، فنسمّي حينئذ "بيت آب" أي المنزل الأبوي (34: 19). ومع الوقت أخذ لفظ البيت يطلق على العشيرة (راجع زكريا 12: 12- 14)، أو على جزء هام من الشعب (مثلاً "بيت يوسف") أو حتى على الشعب كله ("بيت إسرائيل"). فأصبحت سلطة قائد هذه الجماعات، على سبيل القياس، مصوّرة على نمط سلطة ربّ العائلة (راجع ارميا 35: 18). وفي نظام الملكية اعتبر الملك "أباً" للأمة (أشعيا 9: 5)، بالضبط كما أطلق على نابونيد في بابل لقب "أبي الوطن". ويطلق أيضاً اسم الأب على الكهنة (قضاة 17: 10، 18: 19)، وعلى المستشارين الملكيين (تكوين 45: 8، استير 3: 13، 8: 12)، وعلى الأنبياء (2 ملوك 2: 12)، و"الحكماء" (أمثال 1: 8 الخ، راجع أشعيا 19: 11) بسبب سلطتهم في التهذيب. وبواسطة إشعاعهم الأفقي، أعدّ الآباء الجسديون إسرائيل لقبول خلاص الله، كشعب موحّد، وأن يرى في الله أباً له.

2.أصل السلالة:

على المستوى الرأسي، يعتبر الأب أصلاً للسلالة كلها. فإنه بإنجاب البنين، يخلّد ذاته (تكوين 21: 12، 48: 16)، ويساهم في بقاء جنسه، مع ضمان حفظ التراث العائلي لورثة من صلبه (5: 2- 3)؛ أما إذا توفي الأب دون عقب، فيُعدّ ذلك قصاصاً من الله (عدد 3: 4، 27: 3- 4). على قمة السلالة يقوم الآباء بالمقام الأسمى، فهم يحملون مسبقاً مستقبل الجنس. وكما أن لعنة ابن حام تتضمن خضوع الكنعانيين لأولاد سام كذلك يجد إسرائيل سرّ عظمته مسبّقاً في اختيار إبراهيم وشموله بالبركة (تكوين 9: 20- 27، 12: 2). وفي مراحل حياة إبراهيم وإسحاق ويعقوب يتكرر بانتظام الوعد بذرية لا حصر لها وبأرض خصبة، لأن تاريخ إسرائيل مرسوم ضمناً في تاريخهم كما هي الحال بالنسبة لتاريخ الشعوب المجاورة، ضمن حياة لوط وإسماعيل وعيسو المستبعدين عن المواعيد (تكوين 19: 30- 38، 21: 12- 13، 36: 1). وعلى النمط نفسه، ترجع كل قبيلة إلى سلفها الأول، الذي تستمد منه اسمها، مسؤولية وضعها في إطار الأمة (تكوين 49: 4). إن سلسلة الأنساب وإن كانت كثيراً ما تعبّر عن صلات لا تتفق دوماً مع القرابة الدموية، إلاّ أنها تحدّد النسب الأبوي، وتؤكد هكذا أهمية الأسلاف الذين بأعمالهم قد رسموا مستقبل سلالتهم وحقوقها. وبوجهٍ خاص، تضع المصادر الكهنوتية (تكوين 5 و 11) تتابع الأجيال في علاقة بالاختيار الإلهي والخلاص، مبرزة المواصلة بين آدم ذاته والآباء.

ثانياً: الآباء الروحيون

إذا كان رؤساء الأسباط هم آباء بالمعنى الأسمى للشعب المختار، فلا يرجع الأمر أساساً إلى أبوّتهم الجسدية، ولكن إلى المواعيد التي سوف تتجاوز ذريتهم لتشمل في النهاية كل من يقتدون بإيمانهم. فأبوّتهم "من حيث البشر" (رومة 4: 1) لم تكن إلاّ شرطاً مؤقتاً لأبوّة روحية شاملة، قائمة على الاستمرارية والتناسق في التخطيط الخلاصي لإله لا يتوقف عن العمل، منذ اختياره لإبراهيم حتى تمجيد يسوع (خروج 3: 15، أعمال 3: 13). وهذه الأبوّة الروحية التي تخصص بولس في إبرازها لاهوتياً، كانت متضمنة منذ القدم في العهد القديم.

1.تجاوز فكرة التفوق العنصري:

يتّخذ الجانب الروحي لأبوّة الأسلاف أهمية متصاعدة في العهد القديم، بقدر ما تتعمّق فكرة التضامن في الشر وفي الخير. إن أهمية "الآباء" التي تتزايد من جيل إلى جيل، لا تشمل رؤساء الأسباط وحدهم، ولا حتى الأسلاف الذين نالوا قسطاً من المديح في القرن الثاني فحسب (سيراخ 44: 50، مكابيين 2: 51- 61) وإنما تشمل أيضاً بعض المتمردين، ومن بينهم يضع بعض الأنبياء يعقوب نفسه الذي يعتبر اسمه كناية عن الأمة (هوشع 12: 3- 5، اشعيا 43: 27). على أن هؤلاء المتمردين يلزمون أحفادهم بصفتهم متضامنين معهم في عصيانهم وفي احتمال العقاب (خروج 25: 5، إرميا 32: 18، باروك 3: 4- 5، مراثي 5: 7، اشعيا 65: 6- 7، دانيال 9: 16). فمن حيث أنهم آباء بحسب القرابة الجسدية يترتب على ذلك، في رأي البعض، أنهم يورّثون أبناءهم، بموجب أبوّة معنوية حقة، أخطاءهم، أو على الأقل عقابهم. وينبئ إرميا (إرميا 31: 29- 30) ويعلن حزقيال (حزقيال 18) زوال هذا المفهوم التلقائي للجزاء: فسوف لا يعاقب الإنسان إلا بمقدار خطيئته الشخصية. وابتداء من السبي، نرى تقدّماً مماثلاً يرتسم فيما يتعلق بالتضامن في الخير. وقد ظهر الله في صورة الأب الوحيد لشعبه بوضوح، في المحنة التي مرّ بها إسرائيل: فقد عزا للغرباء ميراث إبراهيم ويعقوب (راجع حزقيال 33: 24) وكأنهما قد تخليا عن ذريتهم (أشعيا 63: 16). فإنه في صميم المحنة ينشأ إسرائيل جديد "إسرائيل من حيث الكيف" لا ينتمي إليه كلّ الذرية المنحدرة من إبراهيم بحسب الجسد، وإنما فقط الذين يقتفون آثاره في سعيه للبر وفي رجائه الوطيد (أشعيا 51: 1- 3). أليس إسرائيل بالفعل جنساً غير نقي منذ البدء سواء من جهة الآباء أو من جهة الأرحام (حزقيال 16: 3)؟ ألم يعترف كاتب أخبار الأيام نفسه بعلاقة قرابة بين شعبه وبين العشائر الوثنية (1 أيام 2: 18- 55)؟ ألا يعلن بعض الأنبياء للمهتدين الجدد إمكانية انضمامهم إلى شعب المواعيد (أشعيا 56: 3- 8، راجع 2 أخبار الأيام 6: 32- 33)؟ ولن يكون الوقت بعيداً، بالرغم

من بعض الانتفاضات الوطنية، حيث تتحقق أبوّة إبراهيم والأسلاف العظام، لا بحكم الجنس بعد ذلك بل بفضل الإيمان.

.2من الروح القومية إلى الروح العالمية:

بقدر ما يزداد مفهوم أبوة الأسلاف روحانية ، يتّخذ أيضاً طابعاً عالمياً. هذا واضح بالنسبة لإبراهيم. بحسب المصدر الكهنوتي ، يعني اسمه "أب أمم كثيرة" (تكوين 17: 5)، كذلك الوعد الوارد في تكوين 12: 3 : "يتبارك بك جميع عشائر الأرض..." يصبح في الترجمة اليونانية "فيك ستبارك..." (راجع سيراخ 44: 21، أعمال 3: 25، غلاطية 3: 8)، وكأن الترجمة السبعينية، بدلاً من رفع شأن الشعب المختار، ترمي إلى الإيحاء بأن جميع الشعوب ستشترك يوماً في بركة إبراهيم. وهذه التيارات ذات الطابع العالمي، التي كثيراً ما تناقضها نزعة معاكسة ذات طابع قومي متطرف (عزرا 9: 2)، تصل إلى كمالها بفضل تعليم يوحنا المعمدان ويسوع. فنسمع يوحنا يقول: "إن الله قادر على أن يخرج من هذه الحجارة أولاداً لإبراهيم" (متى 3: 9). وكذلك في نظر يسوع، إذا كانت هناك بنوة لإبراهيم ضرورية للخلاص، فإنها لا تتحقق بالانتماء العرقي وإنما بالتوبة (لوقا 19: 9)، وبالإقتداء بأعمال إبراهيم أي بإيمانه (يوحنا 8: 33 و 39-40). ويلمّح المسيح بأن الله سوف يقيم للآباء، عن طريق دعوة الوثنيين، ذريّة روحيّة من المؤمنين (متى 8: 11).

.3من الوعد إلى التحقيق:

قد حققت الكنيسة بصورة جزئية البشرى التي أعلن عنها يسوع، مما أتاح لبولس رسول الأمم (1 تيموتاوس 2: 7)- وقد أثارته أزمة القائلين بضرورة التهويد - أن يتعمّق في هذه الموضوعات نفسها. أجل، في نظر بولس، لا يزال أعضاء "إسرائيل بحسب البشر" (1 كورنتس 10: 18) "أحباء الله إكراماً للآباء" (رومة 11: 28) وهم يحتفظون بموجب المواعيد التي سلمت للآباء (أعمال 13: 17، 32- 33)

بأولويّة في الدعوة إلى الخلاص(رومة 1: 16، راجع أعمال 3: 26)، رغم أن كثيرين منهم يرفضون أن يؤمنوا بالوريث الحقيقي للمواعيد (غلاطية 3: 16)، وبذلك يجعلون أنفسهم عبيداً مثل إسماعيل (غلاطية 4: 25). ولكن في داخل "إسرائيل الله" نفسه (غلاطية 6: 16)، لا فرق بين يهودي وأممي (أفسس 3: 6). فالجميع، سواء كانوا في الختان أم في القلف، يصبحون، بانتمائهم إلى "إيمان إبراهيم أبينا جميعاً، أبناء لإبراهيم، ويحظون بالبركات الموعودة لذريته (غلاطية 3: 7- 8، رومة 4: 11- 18). فبالمعمودية تنشأ ذرية روحيّة جديدة هم أولاد إبراهيم بحسب الموعد (غلاطية 3: 27- 29)، وسرعان ما يطلق على المؤسسين الأوائل لهذا الشعب الجديد لقب "الآباء" (2 بطرس 3: 4.)

ثالثاً: أبوّة إله الآباء

.1من الآباء إلى الآب:

إن إبراز الطابع الروحي في الأبوّة البشرية قد ساعد على تفهّم أبوّة الله. وقد ساهم عجز الآباء، أيام السبي، في إعلاء شأن أبوّة يهوه الباقية (أشعيا 63: 16). فبرغم التباين، قد تعزى الأبوّة إلى الأسلاف وإلى الله: هذا ما يبدو أيضاً من خلال التاريخ الذي تسرده المصادر الكهنوتية التي وضِعَت، على قمة سلم الأجيال، آدم، المخلوق على صورة الله (تكوين 1: 27) والقادر أن ينجب أيضاً أولاداً على صورته (5: 1- 3)، وكأنها تقصد إرجاع التسلسل البشري إلى الله نفسه. وفيما بعد، سيسلك لوقا نفس المنهج (لوقا 3 .(38 -23 :وأخيراً سيرى بولس في الله الأب الأسمى الذي تستمدّ منه كلّ أبوّة وجودها وقيمتها (أفسس 3: 14- 15). وعليه فإننا نرى بين الآباء البشريين والله شبهاً يمكّننا من أن نُطلِق على الله تسمية الآب، بل أكثر من ذلك، إن هذه الأبوّة الإلهية هي وحدها التي تعطي كلّ أبوة بشرية معناها التام في إطار تخطيط الخلاص.

.2سمو الأبوة الإلهية:

لم يطلق إسرائيل على الله تسمية أب عن طريق البرهان والقياس، بل عن اختبار حيّ عاشه وربما كان هذا كردّ فعل تجاه مفاهيم الشعوب المجاورة. كانت جميع الأمم القديمة تدعو إلهها أباً لها، وترجع مثل هذه العادة عند الساميين إلى تاريخ بعيد، وكانت هذه الصفة الأبوية تتضمن في الإله مهمة الحماية والسيادة وغالباً، الخلق. وفي نصوص أوغاريت (القرن الرابع عشر)، كان "ايل" الإله الأسمى في المجموعة الإلهية الكنعانية، يطلق عليه تسمية "الملك الأب شونم" ، مما يعبّر عن سيطرته على الآلهة والبشر. ولعل اسم "ايل" نفسه، الذي هو أيضاً اسم إله الآباء (تكوين 46: 3) كان فيما يبدو، يدلّ في الأصل على الشيخ، وبالتالي يفترض سلطاناً على "عشيرته". وبهذا المعنى الأوّل دخلت فكرة الأبوّة الإلهية الكتاب المقدس. ولكن هناك معنى آخر يرفضه العهد القديم. فهذا الإله الفينيقي"ايل" المرموز إليه بالثور، على نحو "أبيس" المصري كان يخصّب زوجته وينجب آلهة أخرى. وكانت تنسب إلى " بعل " بن ايل قوة تخصيب الأزواج من البشر والحيوانات ومنح الخصوبة للأرض، عن طريق طقس يمثّل اتحاده بإحدى الإلاهات. وأما يهوه فهو وحيد، لا نشاط جنسياً له ولا شريك له، ولا ابن بالمعنى الجسدي. حقا كان الشعراء يطلقون تسمية "أولاد الله" أحياناً على الملائكة (تثنية 32: 8، مزمور 29: 1، 89: 7، أيوب 1: 6...)، أو على الأمراء والملوك (مزمور 82: 1 و6)، لكنّهم كانوا يغيّرون الطابع الأصلي لمصادرهم السورية الفينيقية، بطريقة تظهر خضوع هذه المخلوقات العادية لله بدون أن تسند إلى الله أيّة أبوّة على المستوى الطبيعي. وإن كان يهوه يدعى بالأب الذي أنجب إسرائيل (تثنية 32: 6)، فمن البداهة أن هذا الإنجاب مأخوذ بالمعنى الأدبي: فهو ليس أباً للآلهة وزوجاً لإلاهة بل هو في نفس الوقت أب وزوج لشعبه، مما يدل على المعنى المجازي (هوشع، إرميا). وهو أيضاً أب من حيث هو خالق (أشعيا 64: 7، ملاخي 2: 10، راجع تكوين 2: 7، 5: 1- 3) ولكن ليس بأسلوب توالد الآلهة الفاحش، المذكور في الأساطير البابلية. وأخيراً إن إله إسرائيل الذي بكامل سيادته "يدعو القمح" (حزقيال 36: 29)، لا صلة له بالبعل المخصب وبشعوذة طقوسه الجنسيّة التي يبغضها الأنبياء، وهو لا يريد أن يدعى أباً، بنفس الطريقة التي بها يدعو أتباع

"بعل" إلههم (ارميا 2: 27). وهكذا نرى رغبة قادة إسرائيل واضحة في تنقية فكرة الأبوّة الإلهية السائدة عند جيرانه من كلّ أثر جنسي وهم لا يحتفظون منها إلا بالجانب الاجتماعي الذي يليق نقله إلى الله.

.3يهوه، أبو إسرائيل:

قد نشأ تصوّر الأبوة الإلهية خاصة بالمعنى الجماعي والتاريخي: إن الله قد كشف عن ذاته بوصفه أباً لإسرائيل أثناء الخروج كحارس له وكمن يقدّم له القوت الجسدي والروحي في الوقت نفسه. فالفكرة الأساسية هي فكرة سيادة جوّادة وعناية تتطلب خضوعاً وثقة (خروج 4: 22، عدد 11: 12، تثنية 14: 1، أشعيا 1: 2-4، 30: 1 و9، إرميا 3: 14). يحتفظ هوشع وإرميا بهذا المفهوم مع إثرائه بالتركيز على حنان يهوه العظيم (هوشع 11: 3- 4و 8- 9، إرميا 3: 19، 31: 20). وابتداء من وقت السبي، بالإضافة إلى فكرة الأبوّة الإلهية القائمة على الاختيار (أشعيا 45: 10- 11، 63: 16، 64: 7- 8، طوبيا 13: 4، ملاخي 1: 6، 3: 17) وعلى التبني (تثنية 32: 10)، نجد عند بعض أصحاب المزامير (مزمور 27: 10، 103: 13) وبعض "الحكماء" (أمثال 3: 12، سيراخ 23: 1-4، حكمة 2: 13- 18، 5: 5) الاعتبار أن كل شخص صالح هو ابن الله بمعنى أنه موضع حمايته المتّسمة بالحنان. وهذا التطبيق الفردي لن يشكّل شيئاً جديداً على الإطلاق، لو كنا نستطيع القطع بأن في الأسماء القديمة الدالّة على الصلة بالله مثل "ابيعازر" (يشوع 17: 2)، الجزء الأخير من لفظ "أب" يدل على الشخص المتكلم، بحيث يمكن أن تكون الترجمة "أبي هو عوني."

.4يهوه أبو الملك:

منذ عهد داود أخذوا ينادون بأبوّة يهوه للملك بصفة خاصة (2 صموئيل 7: 14-15، مزمور2)، الجزء الأخير من لفظ "أب" وهو يدل على الشخص المتكلم، بحيث يمكن أن تكون الترجمة "أبي هو عوني". جميع ملوك الشرق الأوسط القديم

يعتبرون في حكم الأبناء بالتبني لإلههم، وإننا نجد عبارة المزمور 2: 7 : "أنت ابني" واردة حرفياً في نصّ بابلي. ولكن خارج إسرائيل، تشكّل متطلبات الإله، في أكثر الأحيان، نزوات هوائية كما نشاهد ذلك عند "كموش"، حسب لوحة ميشا (راجع 2 ملوك3). وفي مصر يعتبر الإله بمثابة أب بالمعنى الجسدي. أما يهوه، فعلى عكس ذلك، هو إله يتسامى فوق المستوى الجسدي ويجازي الملوك على سلوكهم الأخلاقي (2صموئيل 7: 14). إن هذه النصوص الخاصة بالتبنّي الملكي تمهّد السبيل للوحي بالبنوّة الفريدة ليسوع، بقدر ما يرتسم على ملوك يهوذا وجه المسيا الحقيقي. وبعد السبي تقرّبنا إلى هذه الفكرة نفسها صورة الحكمة (أمثال 8) الماثلة في هيئة شخص ابنة الله. فهي تسبق الخلق كله وتتضمن في ذاتها الرجاء المعلّق على سلالة أسرة داود، ابتداء من نبوءة ناتان.

رابعاً: يسوع يكشف عن الآب

ومع اقتراب العصر المسيحي، لا يزال إسرائيل مدركاً بأن الله أب لشعبه وأب لكل واحد من مؤمنيه. ويندر جداً ورود تسمية الآب في الكتابات الرؤيوية وفي نصوص قمران، ربما تحفّظاً من استخدام هذه التسمية الجارية في الحضارة الهلّينية، ولكنّ هذه التسمية واردة بتواتر في الكتابات الحاخاميّة، حيث نجد هذه الصيغة بحرفيتها: "أبانا الذي في السموات" (متى 6: 9). يصل يسوع المسيح بالفكر اليهودي في أبوّة الله إلى ذروة كماله. على مثال ذلك المسكين المذكور في المزامير والذي يرى في جماعة "أنقياء القلب" ، إسرائيل الحقيقي الوحيد (مزمور 73: 1)، يفكّر يسوع في جماعة (إذ يدعونا نصلي قائلين "أبانا" وليس "أبي") مكوّنة من "الأطفال" (متى 11: 25)، يخصّهم الله بالإعلان عن أسراره، ويكون كلّ واحد منهم شخصياً ابناً لله (متى 6: 4 و6 و18). ولكنه يأتي بالجديد، في تفوّقه حتى على تيار الأبوّة الشاملة الذي ظهر في اليهودية المتأخرة. فإن كان هذا التيار يربط صفة أبوّة الله بعمل الخلق، إلاّ أنه لم يكن ليستنتج مع ذلك أن الله هو أب لجميع البشر، وأن سائر البشر جميعهم أخوة (راجع أشعيا 64: 7، ملاخي 2: 10). وكذلك كان يعتقد هذا التيار أن الرحمة الإلهية تمتد لتشمل "كل ذي جسد" (سيراخ 18: 12)، فلا ينعم بها

تماماً، في نظرهم، إلاّ أبناء الله المتمثلين في الأبرار من إسرائيل (حكمة 12: 19- 22، راجع 2 مكابيين 6: 13- 16). فعليهم وحدهم عملياً كانت تطبّق الآية الواردة في كتاب التثنية (8: 5) بشأن "تأديب يهوه" النابع من الحب الأبوي (أمثال 3: 11- 12، راجع عبرانيين 12: 5- 13). وبالعكس، في نظر يسوع، فإن جماعة "الأطفال"- وإن كانت ما زالت بعد مقصورة في الواقع على اليهود التائبين وحدهم، الذين يعملون مشيئة الله (متى 21: 31- 33)- سوف تضم أيضاً وثنيين (متى 25: 22- 34) يحلون محل "أبناء الملكوت" (متى 8: 12). ونحو إسرائيل الجديد هذا، المنفتح مبدئياً منذ الآن للجميع، يبذل الآب بسخاء الخيرات الضرورية (متى 6: 26و32، 7: 11)، وأهمها الروح القدس (راجع لوقا 13:11) مظهراً اتساع حنانه الرحيم (لوقا 15: 11- 32). فما على الإنسان إلا أن يعترف بتواضع بهذه الأبوّة الوحيدة (متى 23: 9)، وأن يعيش كطفل يناجي أباه (7: 7- 11)، ويضع ثقته فيه (6: 25- 34)، ويخضع له مقتدياً بحبه للجميع (5: 44- 45)، وبتسامحه (18: 33، راجع 6: 14- 15)، وبرحمته (لوقا 6: 36، راجع لاويين 19: 2)، وبكمال ذاته (متى 5: 48). وإن كان موضوع الاقتداء بالآب ليس بجديد تماماً (فقد ورد في الترجوم ما جاء في لوقا 6: 36) إلاّ أن الجديد فيه هو الإلحاح في تطبيقه على التسامح المتبادل، وعلى محبة الأعداء. وإن الله لا يظهر أبوته كاملة إلا عندما يحبّنا ويغفر لنا، ونحن لا نكون أبناءه حقاً، إلاّ عندما نسلك على نمطه في المعاملة مع جميع إخوتنا.

خامساً: الله أبو يسوع المسيح

1. كشف الله عن نفسه، بواسطة يسوع، أباً لابن وحيد:

تتخذ أبوّة الله ليسوع معنى خاصاً فريداً. هذا ما وضّحه يسوع بأسلوبه في التمييز بين "أبي" (راجع متى 7: 21، 11: 27، لوقا 2: 49، 22: 29) و "أبيكم" (راجع متى 5: 45، 6: 1، 7: 11، لوقا 12: 32)، وفي تقديم نفسه أحياناً باعتباره "الابن" (مرقس 13: 32)، الابن الحبيب، بمعنى الوحيد (مرقس 12: 6

//، راجع 1: 11//، 9: 7 //)، كما أننا نرى ذلك خاصة عندما يعبّر عن شعوره باتحاده العميق مع الآب، إلى حدّ أنه يسبر غور جميع أسرار الآب. وهو وحده يستطيع أن يكشفها (متى 11: 25- 27). إن مستوى التسامي في هذين اللفظين "آب" و "ابن" لم يكن واضحاً من تلقاء ذاته. ولم يدركه المستمعون حتى في لقب "ابن الله" الذي كان يسوع يتجنبه (في لوقا 4: 41، تعبير "ابن الله" يعادل لفظ المسيا)، إلاّ أن ما يؤكد هذا التسامي هو تعبير لقب "ابن الإنسان" ومطالبة يسوع بسلطة تتجاوز مستوى المخلوق. ويؤيده أيضاً تضرع يسوع الذي يخاطب أباه قائلاً "أبّا" (مرقس 14: 36)، الذي يعادل لفظنا "يا بابا": وهذا النوع من الدالة لم يكن يعرف لها مثيل قبل يسوع، وهي تدل على مودة حميمة ليس لها نظير.

.2يعطي الله لنفسه، بفعل أبوته الأبدية، ابناً يساويه في الجوهر:

يبيّن المفكرون اللاهوتيون الأوائل بوضوح ما تقوله الأناجيل الإزائية عن "أبي ربّنا يسوع المسيح" (رومة 15: 6، 2 كورنتس 1: 3، 11: 31، أفسس 1: 3، 1 بطرس 1: 3)- وكثيراً ما يتكلمون عنه في ظلّ تسميته "أباً" وهم يفكرون فيه عندما يقولون ببساطة) "ho theos" راجع، كورنتس 13: 13). يعالج بولس صلات الآب بالابن في عمل الخلاص، ولكنه يتكلم أيضاً عن "ابن الله بالذات" بتمييزه عن الأبناء بالتبني (رومة 8: 15و29و32) ويعزو إلى "ابنه الحبيب" عمل الخلق ذاته (كولسي 1: 13و 15- 17)، كل هذا يفرض أن في الله سرّ أبوّة متسامية أزلية. ويذهب يوحنا إلى أبعد من ذلك فيسمي يسوع الابن الوحيد والحبيب monogene) leيوحنا 1: 14و18، 3: 16و18، 1 يوحنا 4: 9). ويبرز الطابع الفريد للأبوّة التي تقابل هذه البنوّة (يوحنا 20: 17)، والوحدة الكاملة بينهما في المشيئة (5: 30) والعمل (5: 17- 20) وهي تظهر من خلال المعجزات التي يولي الواحد الآخر أن ينجزها (5: 36). كما أنه يبرز تداخلهما المتبادل (10: 38، 14: 10- 11، 17: 21)، وألفتهما الحميمة في المعرفة والمحبة (5: 20و23، 10: 15، 14: 31، 17: 24- 26)، وتمجيدهما المتبادل (12: 28، 13: 31- 32، 17: 1و4- 5). وإذ ينتقل اليهود من مستوى العمل إلى مستوى الطبيعة فإنهم يفهمون من

تصريحات يسوع أنها إقرار بالمساواة مع الله (5: 17، 10: 33، 19: 7). وهم في ذلك على صواب: حقاً الله هو "الآب بالنسبة ليسوع" بنوع خاص، إن يسوع كائن من قبل إبراهيم (8: 57- 58) ومقيم في حضن الآب (1: 18، راجع 1 يوحنا 1: 1- 2.)

.3في وضع التجسد، يبقى الابن خاضعاً للآب:

إن كانت كرامة يسوع تجعله مساوياً لله، فإنّ هذا لا يمنع الآب من الاحتفاظ بامتيازاته الأبوّية، بشهادة المسيح نفسه (راجع متى 26: 29، 11: 26- 27، 24: 36)، وشهادة كتبة العهد الجديد. تنسب الكرازة الأولى قيامة يسوع، إلى الآب (راجع أعمال 2: 24، 1 تسالونيكي 1: 10، 2 كورنتس 4: 14). وله ترجع مبادرة الخلاص: هو الذي يختار ويدعو المسيحي (راجع 2 تسالونيكي 2: 13- 14) والرسول (راجع غلاطية 1: 15- 16) كما أنه هو الذي يبرّر (راجع رومة 3: 26و30، 8: 30). وليس يسوع إلا الوسيط الضروري: يرسله الآب (غلاطية 4: 4، رومة 8: 3، يوحنا في مواضع متفرقة) ويسلمه (رومة 8: 32)، ويعهد إليه بعمل يقوم به (راجع يوحنا 17: 4)، وبكلام يقوله (12: 49) وبأشخاص يخلّصهم (6: 39- 40). فلآب مصدر كل الأشياء وغايتها (1 كورنتس 8: 6)، ولذا فالابن الذي لا يعمل إلا تبعاً له (يوحنا 5: 19، 14: 10، 15: 10) سيخضع له (1 كورنتس 15: 28) في آخر الأزمنة، خضوعه لرأسه (11: 3.)

سادساً: الله أب المسيحيين

إن كان أعطى الله للبشر أن يصيروا أبناءه (يوحنا 1: 12)، فهذا يرجع إلى أن يسوع هو ابنه بالطبيعة. وتقدم لنا الأناجيل الإزائية الومضات الأولى في هذا الأمر، عندما يوحّد يسوع نفسه مع تلاميذه (راجع متى 18: 5، 25: 40)، ويقرّ بأنه أخ لهم (28: 10)، بل نراه مرة يطلق على نفسه وعليهم تسمية "بنون" المشتركة (17: 26). ولكن يرجع الفضل إلى بولس في إلقاء النور الكامل على هذه الحقيقة.

ففي نظره، يحررنا الله من العبودية ويتبنّانا كأبناء له (غلاطية 4: 5- 7، رومة 8: 14- 17، أفسس 1: 5) بإيماننا بالمسيح المعلن في المعمودية، الذي يجعلنا كلنا كائناً واحداً في المسيح (غلاطية 3: 26- 28). ويجعل من المسيح الابن البكر الذي يشرك أخوته في الميراث الأبوي (رومة 8: 17و29، كولوسي 1: 18). أمّا الروح، فلأنه العامل الباطني لهذا التبني، فهو أيضاً الشاهد بذلك، وهو يضع على شفاهنا صلاة المسيح نفسها، ويجعلنا بها مطابقين له قائلين "أبتا" (غلاطية 4: 6، رومة 8: 14- 16، 29). فمنذ الفصح، تعبّر الكنيسة، بتلاوتها الصلاة الربيّة، عن إدراكها الواعي بأنها محبوبة بالمحبة نفسها التي يغمر الله بها ابنه الوحيد (راجع 1 يوحنا 3: 1). وهذا ما يوحي به لوقا على الأرجح عندما يجعلنا نكتفي بقولنا "أيها الآب" أسوة بالمسيح (لوقا 11: 2). وحياتنا البنوية المعلنة في الصلاة تظهر أيضاً من خلال المحبة الأخوية، لأننا إن أحببنا أبانا، فلا نستطيع إلا أن نحبّ جميع أبنائه الذين هم إخواننا: "كل من يحب الوالد يحبّ المولود منه أيضاً" (1 يوحنا 5: 1.)

ادم

أوّلاً: آدم وأبناء آدم

.1معنى الكلمات:

.2نحو قصة الخلق وخطيئة آدم:

آ) إن الاعتقاد بعالمية الخطيئة

ب) والإيمان بالله الخالق والفادي

.3آدم جدنا:

ثانياً: آدم الجديد

.1نحو اللاهوت عن آدم الجديد:

.2آدم الآخر والحقيقي:

.3المسيحي وآدم الأول وآدم الآخر:

مقدمة

العهد القديم

1. ليل الإنقاذ:

2. الليل والنهار:

3. في ليل التجربة:

العهد الجديد

1. ليل عيد القيامة ونهاره:

2. لسنا بعد في الظلمات (1 تسالونيكي 5: 5):

3. النهار وسط الليل:

أوّلاً: آدم وأبناء آدم

1. معنى الكلمات:

على نقيض ما قد توحي به ترجمات الكتاب المقدس، فإنّ كلمة "آدم" لفظ شائع جداً، يدل على مجموعة كبيرة من المعاني. فعندما كان أحد اليهود ينطق بهذه الكلمة، فإنه لم يكن يفكر قط في الإنسان الأول .فإذا استثنينا قصة الخلق، حيث تلتبس دلالة اللفظ، فإن كلمة آدم لا تدل دلالة أكيدة على الإنسان الأول إلا في خمسة مواضيع (تكوين 4: 25، 5: 1و 3- 5، أيام 1: 1، طوبيا 8: 6). فهذا اللفظ يُعبَّر به، عادةً وبحقّ، عن الإنسان عامة (أيوب 14: 1)، أو عن الناس قاطبةً (أشعيا 6: 12)، أو عن شخص ما (جامعة 6: 12 راجع زكريا 13: 5)، أو عن "أحدهم" (1 ملوك 8: 46؛ مزمور 105: 14)، أو عن "الذات البشرية" (هوشع 11: 4؛ مزمور 94: 11). هذا، والمعنى الجماعي هو الغالب بشكل واضح. وينطبق نفس الشيء على عبارة "ابن آدم" ، التي لا تشير إلى شخص من نسل آدم كفرد، ولكنها توازي لفظ "إنسان" (أيوب 25: 6؛ مزمور 8: 5)، وتشير إلى شخص (ارميا 49: 18و 33؛ راجع حزقيال 2:1و 3 ...) أو جماعة (أمثال 8: 31؛ مزمور 45: 3، 1 ملوك 8: 39و 42). وعندما تأتي عبارة "ابن آدم" في تضادٍ مع "الله" فهي تبرز، مثل كلمة "جسد" ، حالة الإنسانية الضعيفة والفانية: "نظر الرب من السماء فرأى جميع

بني البشر" (مزمور 33: 13؛ راجع تكوين 11: 5؛ مزمور 36: 8، إرميا 32: 19). فإن "أبناء آدم" هم إذن البشر في حالتهم الأرضية. وهذا ما يوحي به أيضاً التفسير الشعبي لأصل كلمة "آدم"، إذ يعتبرها مشتقة من adamah أي الأرض. آدم هو إذن الكائن الأرضي المجبول من تراب الأرض. وهذا الواقع التفسيري له انعكاس لاهوتي، فلا يكفي أن نرى في آدم الأول فرداً مثل باقي الأفراد. وهذا ما يستنتج من الانتقال المدهش، من صيغة المفرد إلى صيغة الجمع في كلام الله الخالق: "لنصنع الإنسان على صورتنا كمثالنا... وليتسلطوا" (في العبراني) (تكوين 1: 26). فيا ترى ماذا كان قصد صاحب الرواية في الفصول الأولى من كتاب التكوين ؟

.2نحو قصة الخلق وخطيئة آدم:

إن الفصول الثلاثة الأولى من كتاب التكوين هي بمثابة مقدمة لمجموعة الكتب الخمسة الأولى من التوراة. ولكن تلك الفصول لم تأتِ دفعةً واحدة. فقد جاءت على مرحلتين، وعلى أيدي مؤلفين متلاحقين: اليهوي (تكوين 2 و 3) والكهنوتي (تكوين 1). ومن جهة أخرى فمن الغريب أن نلاحظ أن الأدب السابق للقرن الثاني قبل الميلاد لا يشير قط بصراحة إلى هذه الأجزاء. وبعد ذلك فقط، عند الكلام على أصل موت الإنسان، ينسبه ابن سيراخ إلى المرأة (سيراخ 25: 24)، وكتاب الحكمة إلى إبليس (حكمة 2: 24). ومع ذلك فإن هذه القصص نفسها توجز تجربة قديمة على مدى أجيال، تبلورت ببطء منذ قبل القرن الثاني، ويمكن الاستدلال على بعض عناصرها في تقليد الأنبياء والحكماء.

آ) إن الاعتقاد بعالمية الخطيئة

يتأكد في ذلك التقليد أكثر فأكثر. إنها، نوعاً ما، الحالة الآدمية التي يشير إليها المرنّم "إني في الإثم ولدت، وفي الخطيئة حبلت بي أمي" (مزمور 51: 7). وفي موضع آخر توصف خطيئة الإنسان بأنها من فعل كائن عجيب، أشبه بملاك، وضع في جنّة

الله، ثم سقط بفعل خطيئة كبرياء (حزقيال 28: 13- 19، راجع تكوين 2: 10- 15، 3: 22- 23).

ب) والإيمان بالله الخالق والفادي

ليس أقل حيوية من ذلك. فالذي يشكّل الإنسان هو إله خزّاف (إرميا 1: 5، أشعيا 45: 9، راجع تكوين 2: 7)، وهو الذي يعيده إلى التراب (مزمور 90: 3، تكوين 3: 19). "ما الإنسان حتى تذكره وابن البشر حتى تفتقده ؟ نقّصته عن الملائكة قليلاً، وكلّلته بالمجد والكرامة، سلّطته على أعمال يديك، وأخضعت كل شيء تحت قدميه" (مزمور 8: 5- 7؛ راجع تكوين 1: 26- 28، 2: 19- 20). وبعد الخطيئة، لا يظهر الله فقط على أنه الرب القدير (حزقيال 28: 13- 14، تكوين 2: 10- 14)، الذي يخلع المتكبر ويعيده إلى أصوله المتواضعة (حزقيال 28: 16- 19، تكوين 3: 23- 24)، ولكنه أيضاً الله الصبور الذي يربي ابنه على مهل (هوشع 11: 3- 4، حزقيال 16)، (راجع تكوين 2: 8- 3: 21). وكذلك الأنبياء قد بشّروا بنهاية للأزمنة شبيهة بالفردوس القديم (هوشع 2: 20، أشعيا 11: 6- 9)، ففيها الموت سيباد (أشعيا 25: 8، دانيال 12: 2، راجع تكوين 3: 15)، بل سيظهر على السحاب منتصراً ابن الإنسان عجيبة طبيعته السماوية (دانيال 7: 13- 14).

.3آدم جدنا:

واستناداً إلى التقاليد التي أشرنا إليها، هاهي الخطوط العريضة لتعاليم روايات الخلق. ففي اجتهاد أول لتصور حالة الإنسان، اقتنع المؤلف اليهوي (تكوين 2و3) بأن السلف يتضمن في ذاته كل نسله، فيبشّر كلّ إنسان، كيف أن الإنسان الذي خلقه الله صالحاً، أخطأ، وينبغي أن ينال الفداء يوماً. أما الرواية الكهنوتية (تكوين 1) فتوحي من جهتها، بأن الإنسان قد خلق على صورة الله. ثم يبيّن بواسطة تسلسل

المواليد (تكوين 5، 10) أن جميع البشر يؤلّفون - فيما يتجاوز إسرائيل - وحدة واحدة، هي الجنس البشري ؟

ثانياً: آدم الجديد

.1نحو اللاهوت عن آدم الجديد:

يعود العهد الجديد فيعلن أن البشر ينحدرون جميعاً من أصل واحد (أعمال 17: 26)، أو أن أبوينا الأولين هما مثال للزوجين (متى 19: 4- 5 //، 1 تيموتاوس 2: 13- 14) اللذين ينبغي أن يتجددا في البشرية الجديدة. وتقوم رسالة العهد الجديد في تقديم يسوع المسيح أصالةً، على أنه آدم الجديد. وكانت الكتب غير المعتمدة قد وجهت الأنظار إلى احتواء البشرية الخاطئة كلها في آدم. وبخاصة يسوع الذي قدّم نفسه على أنه ابن الإنسان، ليؤكد انتماءه إلى الجنس البشري، وفي الوقت نفسه يحقق نبوءة دانيال المجيدة. وترسم الأناجيل الإزائية بصورة شبه صريحة خطوط التقرّب بين يسوع وآدم. فيصف مرقس إقامة يسوع مع الوحوش (مرقس 1: 13). ويشير متى إلى تكوين 5 : 1 في كتاب "نسب يسوع المسيح" (متى 1: 1). أما عند لوقا فالذي انتصر على التجربة هو "ابن آدم، ابن الله" (لوقا 3: 38)، آدم الحقيقي الذي قاوم المجرّب. ومن وراء نشيد لبولس (فيلبي 2: 6 - 11)، يمكن بلا شك التعرف على تضاد مقصود بين آدم الذي حاول أن يغتصب الوضع الإلهي، وبين يسوع الذي لم يتمسك به بغيرة وحرص. ويمكن أن نقرن بهذه التلميحات كلها، أوجه تقارب حديثة.

.2آدم الآخر والحقيقي:

يؤكد بولس بقوة في (1 كورنتس 15: 45- 49) التعارض بين المثالين اللذين قد صنعنا على شبههما. فقد صُنع الإنسان الأول، آدم، نفساً حية، أرضياً وبشرياً، "فيكون آدم الآخر روحاً محيياً" لأنه سماوي وروحاني. فلوحة الأصول تقابلها لوحة نهاية الأزمنة، ولكن هوة سحيقة تفصل الخليقة الثانية عن الأولى، الكائن الروحاني

عن الجسداني، والسماوي عن الأرضي. وفي (رومة 5: 12- 21) يقول بولس صراحة إن آدم كان "رمزاً للآتي بعده". واعتماداً على اليقين بأن خطيئة آدم الأول كانت ذات أثر عالمي، هو الموت (راجع 1كورنتس 15: 21- 22) فيؤكد بولس كذلك عمل الفداء من جانب المسيح، آدم الثاني. ولكنه يوضح بدقة الفوارق بين الاثنين. فبآدم صارت المعصية والهلاك والموت، وبالمسيح صارت الطاعة والتبرير والحياة. وأكثر من ذلك، فبآدم دخلت الخطيئة في العالم، وبالمسيح فاضت النعمة، لأنه مصدرها. وأخيراً فاتحاد آدم اتحاداً مثمراً بحواء كان يبشر باتحاد المسيح بالكنيسة. وهذا الاتحاد صار بدوره السرّ الذي عليه يقوم الزواج المسيحي (أفسس 5: 25- 33، راجع 1 كورنتس 6: 16.)

.3المسيحي وآدم الأول وآدم الآخر:

إن المسيحي هو ابن آدم بحكم ولادته، ويولد ولادة جديدة في المسيح بإيمانه. لذلك يحتفظ المسيحي بعلاقة دائمة مع آدم الأول وآدم الآخر، وإن اختلفت طبيعة هذه العلاقة وأثرها في الحالتين. والمسيحي أمين على المعنى الصحيح لقصة الأصول، ولا يتذرع بخطيئة الإنسان الأول لتبرئة نفسه. ولكنه يدرك أنه هو نفسه آدم بما فيه من ضعف وخطيئة، وأن من واجبه أن يخلع عنه الإنسان القديم، وفقاً لعبارة بولس (أفسس 4: 22- 23، كولسي 3: 9- 10)، ليلبس يسوع المسيح، "الإنسان الجديد" ، هكذا كل مصيره مرسوم في دراما آدم الأول وآدم الآخر. أو بعبارة أخرى فهو يجد في المسيح الإنسان الأمثل، وفقاً لتفسير المزمور 8: 5- 7 الوارد في الرسالة إلى العبرانيين 2: 5- 9: ذاك الذي هبط حيناً دون الملائكة، لكي يستحق خلاص كل إنسان، قد نال المجد الموعود به آدم الحقيقي.

مقدمة

تقوم ليلة الفصح بمثابة مركز الرمزية في الكتاب المقدس. ومن الطبيعي أن يجد المرء أيضاً في الليل اختباراً بشرياً رئيسياً في جمع الأديان. فالليل هو حقيقة

مزدوجة المعنى: مخيفةَ كالموت، وحتميّة في مثل زمن ولادة العوام. فعندما يختفي نور النهار، حينئذ تظهر وحوش الغاب المفترسة (مزمور 104: 20)، ووباء الدّجى (مزمور 91: 6)، ومبغضو النور: الزناة، أو اللصوص، أو القتلة (أيوب 24: 13- 17). وعندئذ يجب أن يتوسل المرء إلى خالق الليل (تكوين 1: 5) لكي يحمى البشر من أهوال الليل (مزمور 91: 5). يجب ان يتضرع الممرء أيضاً اليه، عندما يحل الليل (مزمور 134: 2)، الليل الذي يسبّحه مثل النهار (مزمور 19: 3). وعلى أي حال، فإنه إن كان الليل مخيفاً، لأن النهار يموت بمجيئه، فإنه يجب أن يخلي الطريق، بدوره، للنهار الذي يليه. لذلك يكون حال المؤمن الذي يعتمد على الرب، حال من ترقّب الفجر (مزمور 130: 6) . هذه الرموز الغنية، الظلمة المهيمنة، ورجاء النهار، لا تجد معناها الكامل إلا بتأصلها في اختبار وحيد: إن الليل هو الوقت الذي يدور فيه تاريخ الخلاص في أسلوب ممتاز.

العهد القديم

.1ليل الإنقاذ:

بحسب تقاليد الخروج المختلفة تولى الرب " نحو نصف الليل " تنفيذ الخطة التي وضعها لتحرير شعبه من العبودية (خروج 11: 4، 12: 12 و 29). إنها ليلة خالدة، تقام كل سنة لذكراهاّ سهرة في إحدى الليالي، تيمّناً بهذه الحقيقة أن الرب نفسه قد سهرّ على شعبه (12: 42). وهي ليلة طال مداها بينما كان عمود السحابّ ينير مسيرة الهاربين (13: 21- 22). يبدو هنا منذئذ معنى الليل المزدوج. فقد كان السحاب حالكاً أمام المصريين، مثل تلك الليلة التي سبق أن داهمتهم، بينما كان النور يضيء أمام العبرانيين (10: 21 - 23). ويعقّب كتاب الحكمة: "أما قدّيسوك فكان عندهم نور عظيم " (حكمة 1:18). ثم يصف تلك الليلة الفريدة قائلاً: "وحينما شمل كل شيء هدوء السكوت، وانتصف مسير الليل (الذي كان مسرعاً في سيره) هجمت كلمتك القديرة من السماء من العروش الملكية " (18: 14- 15). وهل لنا أن نقارن هذا الحادث الليلي بصلاة مرنّم المزمور الذي يقوم في نصف الليل لرفع

الشكر لله من أجل أحكام عدله (مزمور 119: 62)؟ على أي حال، فإن الليل يبدو بداهة كوقت للتجربة، ولكنها تجربة يتحرر فيها المرء بأحكام الله العادلة.

.2الليل والنهار:

كان إسرائيل يحلم بلا انقطاع بذلك اليومّ الذي يحرره فيه الرب مرة أخرى من الظلم الذي وجد نفسه فيه. كان هذا الرجاء مشروعاً، لكن التصرف غير الأمين كان لا يفسح له المجال. ولذا كان الأنبياء يقاومون قائلين: " ويل للمتمنين يوم الرب. لم ذاك؟ إن يوم الرب هو لكم ظلمة لا نور " (عاموس 5: 18). يوم ظلمة وظل دامس (صفنيا 1: 15، يوئيل 2:2). هنا معنى مزدوج أيضاً، ولكنه ملازم هذه المرة ليوم الرب. فللبعض يكون ليلاً، ولكنه يكون نوراً متلألئاً لبقية إسرائيل، التي خلال انتظارها إياه تسير متحسسة طريقها وسط ظلمة الليل (إشعيا 8: 22 الى 9: 1)، مع مواصلتها الرجاء (راجع إشعيا 60: 1.)

.3في ليل التجربة:

لقد نقل الحكماء ومرنّمو المزامير الى حياة الأفراد اختبار الأحكام الإلهية الذكي يجرى في الليل وبه. إن سلكت بالعدل "حينئذ يتبلّج كالصبح شرك " (إشعيا 58: 8، مزمور 112: 4). أما أيوب فيلعن يوم ولادته، وكان يفضّل أن يبقى مدفوناً في ليل بطن أمه (أيوب 3: 3- 10). أما المرنّم فيتقلّب على فراشه في عمق ليله لكي يدعو الرب. فالليل ملك الله (مزمور 74: 16)، الذي يقدر أن يحرر الإنسان منه، كما حدث قديماً في زمن الخروج (مزمور 63: 7، 77: 3، 119: 55)، "نفسي اشتاقتك في الليل لكي يجري العدل" (إشعيا 26: 9، راجع مزمور 42: 2). وامتداداً لهذه الدعوة للخلاص كتحرير من تجارب الليل، وصفت الكتب الرؤيوية القيامة من الأموات (إشعيا 26: 19، دانيال 12: 2)، بأنها عودة الى النور بعد الاستغراق في ليل الهاوية الكلي الظلمة.

العهد الجديد

استطاع المرنّم أن يقول لله " لديك لا تظلم الظلمة، والليل يضيء كالنهار" (مزمور 139: 12). لقد كان عتيدا أن يتم هذا الكلام بكيفية عجيبة كخلق جديد يجريه ذاك الذي قال "ليشرق من الظلمة نور" (2 كورنتس 4: 6). إلاَّ أنَّه عند قيامة المسيح أشرق النور من الليل الى الأبد.

.1ليل عيد القيامة ونهاره:

ا دام اللوقت نهاراً جعل يسوع نور أعماله يضيء (يوحنا 9: 4). وعندما أتت الساعةّ، سلّم نفسه لفخاخ الليل (11: 10)، ذلك الليل الذي توغّل فيه يهوذا الخائن (13: 30)، والذي سوف يتعثّر فيه تلاميذه (متى 26: 31//). إنه أراد أن يواجه بنفسه تلك "الساعة وسلطان الظلام " (لوقا 22: 53). ولقد احتفظ قداس الكنيسة الأول بذكرياتها الى الأبد: فإنه " في الليلة التي أسلم فيها، قد أسس سر العشاء الرباني (1 كورنتس 11: 23). وعند موته صار نهار ذلك اليوم ذاته ظلمة على الأرض (متى 27: 45//، راجع أعمال 2: 20= يوئيل 3: 4). وعند جنوح الليل، لما " بزغ فجر الأحد" ظهر برق (نور) الملائكة (متى 28: 3)، مُعلناً انتصار الحياة والنور على ظلمة الليل. كما سبق أن عرف التلاميذ هذا الفجر عندما جاءهم يسوع، ماشياً على المياه الثائرة "عند الهزيع الأول من الليل! (متى 14: 25//). وسيدرك التلاميذ أيضاً ليل النجاة عندما يتحرّرون بأعجوبة من سجنهم في ظلمة الليل الحالكة (أعمال 5: 19، 12: 6- 7، 16: 25 26). أما بولس الذي كانت عيناه غارقتين في الظلام، فقد عرف ليل النور، فتيقّظ على نور الإيمان البهيج (أعمال 9: 3 و 8 و 18).

.2لسنا بعد في الظلمات (1 تسالونيكي 5: 5):

تتخذ حياة المؤمن من ذلك الوقت معنى جديداً في علاقاتها بيوم عيد الفصح الذي لا يتناقص. إن هذا اليوم يضيء. في أعماق قلبه، فهو " ابن النهار" (1 تسالونيكي 5: 5، راجع أفسس 5: 8)، منذ أن قام المسيح من بين الأموات فأضاء عليه (أفسس

5: 14). فإنه قد "نجا من سلطان الظلمات " (كولسي 1: 13)، ولم يعد في "ظلام بصائره " (أفسس 4: 18)، بل ينعكس على وجهه نور مجد المسيح (2 كورنتس 3: 18). ولكي يسهر" ضد رئيس الظلمة (أفسس 6: 12)، يجب أن يلبس المسيح وسلاح نوره، ويخلع أعمالّ الظلام (رومة 13: 12- 14، 1 يوحنا 2: 8 - 9)، ولم يعد هو بعد من الليل، لأن ليله يضيء كالنهار.

.3النهار وسط الليل:

بما أن المؤمن قد " رجع من الظلام الى النور" العجيب " (أعمال 26: 18، 1 بطرس 2 -9)، فإنه لا يمكن أن يذهله يوم الرب الذي يجيء في الليل كلص (1 تسالونيكي 5: 2 و 4). أجل، إنه لا يزال في الوقت الحاضر يجد نفسه "في الليل ". لكنّ هذا الليل مسرع نحو "اقتراب " النهار الذي يضع حداً له (رومة 13: 12). إذا ما أراد أن لا تتعثّر قدماه "على الجبال المدلهمة" (إرميا 13: 16)، في ذلك الليل الذي " لا يستطيع أحد أن يعمل فيه " (يوحنا 9: 4)، فعليه أن يصغي لدعوة المسيح له بأن يصير "ابناً للنور" (12: 36) وإذ يستنير المؤمن مع بطرس في فترة الليل حيث، بحسب لوقا، تجلّى المسيح (لوقا 9: 32 و 37)، يرى في الكتاب المقدس نور كسراج مضيء في مكان مظلم، إلى أن يبدأ نور الفجر ويشرق في قلبه كوكب الصبح (2 بطرس 1: 19). لم يعلن يسوع بالتدقيق عن النهار الذي سوف يجيء (مرقس 13: 35). لكن سوف تكون هنالك مطابقة بين " ذلك النهار" و"تلك الليلة" (لوقا 17: 31 و 34). إذ سيأتي المسيح العريس في نصف الليل (متى 25: 6)، وتقول العروس، مثل العذارى الحكيمات اللواتي كانت معهن مصابيحهن مضيئة. "إني نائمة ولكنّ قلبي مستيقظ " (نشيد 5:2). وفي أثناء انتظارها، تضغط على نفسها لكي تظلّ ساهرة نهاراً وليلاً: اقتداء بالمخلوقات الحيّة (رؤيا 4: 8)، ومختاري السماء (7: 15)، الذين يذيعون التسبيحات الإلهية ليلاً ونهاراً. و بالروح عينه يعمل بولس الرسول نهاراً وليلاً (1 تسالونيكي 2: 9، 2 تسالونيكي 3: 8)، و يقدّم النصائح (أعمال 20: 31)، ويصلّي (1 تسالونيكي 3: 10). ومنذ حياتهم على

الأرض، يستبق خدّام المسيح هكذا، بكيفية ما، ذلك اليوم الذي لا نهاية له "ولا ليل فيه " (رؤيا 21: 25، 22: 5.)

ابراهيم

مقدمة

مقدمة

يحتل إبراهيم - كأب للشعب المختار- مركزاً ممتازاً في تاريخ الخلاص. فدعوته ليست مجرد نقطة البداية في تدبير الله، لكنها أيضاً تحدّد الاتجاهات الأساسية لهذا التدبير.

أولاً: دعوة إبراهيم

بدلاً من أن يعرض كتاب التكوين تاريخ حياة إبراهيم، يعطينا قصة دينية نجد فيها آثار تيارات ثلاثة من التقاليد: يبرز التقليد اليهوي البركات والوعود الإلهية، والتقليد

الإيلوهيمي إيمان إبراهيم الذي لا يتزعزع، والتقليد الكهنوتي العهد والختان. وعلى هذا الضوء، يظهر وجه إبراهيم كوجه رجل اجتذبه الله إليه، ثم اختبره ليجزل عليه إنعامات تفوق الوصف كأب لشعب لا يحصى له عدد.

.1الله يختار إبراهيم:

تسير حياة إبراهيم كلها في ظلّ مبادرة الله الحرة. يتدخّل الله أولاً فيختار إبراهيم من عائلة كانت "تعبد آلهة أخرى" (يشوع 24: 2)، "وخرج به" من أور (الكلدانيين) (تكوين 11: 31)، ويقوده بطرقه الخاصة إلى بلد مجهول (عبرانيين 11: 8). وهذه المبادرة هي مبادرة محبة، فمنذ البداية يظهر الله لإبراهيم كرماً لا حدّ له، وتبشّر وعوده بمستقبل باهر. والعبارة التي تتردد مراراً هي: "إنني أعطي" . يعطي الله إبراهيم أرضاً (تكوين 12: 7، 13: 15- 17، 15: 18، 17: 8)، ويباركه ويكثر نسله إلى أقصى حد (تكوين 12: 2، 16: 10، 22: 17). وفي الحقيقة تبدو الظروف معاكسة لهذه الآمال. فإبراهيم من أهل البادية، وسارة تخطّت سن الإنجاب. ورغم هذا تتجلّى مجانية وعود الله بشكل أفضل. فمستقبل إبراهيم كان يتوقّف كله على قدرة الله وجودته. وهكذا يوجز إبراهيم في شخصه حياة شعب الله المختار بدون أي استحقاق سابق. وكل ما كان مطلوباً منه قبل كل شيء إيمان يقظ وبطولي، وقبول تدبير الله بدون تحفّظ.

.2الله يختبر إبراهيم:

كان يجب تطهير هذا الإيمان وتقويته بالشدائد. لقد اختبر الله إبراهيم فطلب منه أن يقدّم كذبيحةٍ ابنه اسحق، الذي كان عليه بالذات يتوقف الوعد (تكوين 22: 1- 2). "ولم يرفض إبراهيم تقديم ابنه وحيده" (تكوين 22: 12و16) -ونعرف أن العبادات الكنعانية كانت تقدم الأطفال كذبائح- لكنّ الله هو الذي حفظ اسحق، وعنى بنفسه على تدبير حمل للمحرقة (تكوين 22: 8، 13- 14). وهكذا تتضح تقوى إبراهيم العميقة ومخافته لله (22: 12). ومن ناحية أخرى، يعلن الله في هذا الظرف نفسه

أن تدبيره لم يكن يستهدف الموت، بل الحياة. فالله "لا يسرّه هلاك الأحياء" (حكمة 1: 13، راجع تثنية 12: 31، إرميا 7: 31). وسيأتي اليوم الذي يهزم فيه الموت، وحينئذ تظهر ذبيحة اسحق كمشهد له دلالته النبوية (عبرانيين 11: 19، 2: 14- 17، راجع رومة 8: 32).

.3الله يجزل العطاء لإبراهيم:

أدت طاعة إبراهييم إلى تثبيت الوعد (تكوين 22: 16- 18) فرأى بداية تحقيقه "وبارك الرب إبراهيم في كل شيء" (تكوين 24: 1) "ولم يوجد نظيره في المجد" (سيراخ 44: 20). ولم تكن هذه السعادة فردية. فدعوة إبراهيم هي أن يكون أباً. ومجده في نسله. وبحسب التقليد الكهنوتي كان تغيير الاسم (من "أبرام" إلى "إبراهيم") دليلاً على هذا الاتجاه، وقد فُسّر الاسم الجديد بمعنى "أبو جمهور أمم" (تكوين 17 : 5). وكانت لمصير إبراهيم أصداء بعيدة جداً. ولأن الله لم يكن ليكتم عنه شيئاً مما هو صانعه، فقد بذل كلّ جهده ليتشفع في المدن التي حكم الله عليها بالتدمير (تكوين 18: 16- 33). وسيمتد أثر أبوته تدريجياً حتى يشمل إشعاعه العالم كله: "ويتبارك في نسلك جميع أمم الأرض" (تكوين 22: 18). وبالتأمل في هذه النبوة رأى فيها التقليد اليهودي معنىً عميقاً: "حلف الله له أن كل الأمم سيباركون في نسله" (سيراخ 44: 22، راجع تكوين 22: 18، في الترجمة السبعينية). وهكذا إذا كان مصير البشرية الخاطئة قد ارتسم في آدم الخاطئ ، فإن مصير البشرية المفدّية قد ارتسم في إبراهيم المؤمن.

ثانياً: نسل إبراهيم

.1أمانة الله:

كانت وعود الله لإبراهيم موجهة إلى نسله أيضاً (تكوين 13: 15، 17: 7- 8)، الذي يحدّده الاختيار الإلهي، لم يقطع الله عهداً مع إسماعيل ولا بعد ذلك مع عيسو، بل مع اسحق ويعقوب (تكوين 17: 15- 22، 21: 8- 14، 27 راجع رومة 9).

وقد جدد الله وعوده لهما (تكوين 26: 3- 5، 28: 13- 14). وهما بدورهما نقلا هذه البركة كميراث لذريتهما. (28: 4، 48: 15- 16، 50: 24). ولما كان نسل إبراهيم مضطهداً في مصر، أمال الله أذنه إلى أنينهم، لأنه "ذكر عهده مع إبراهيم واسحق ويعقوب" (خروج 2: 23- 25. راجع تثنية 1: 8). "لأنه تذكّر كلمته القدوسة لإبراهيم عبده، وأخرج شعبه بالسرور" (مزمور 105: 42- 43). وفيما بعد عزى الله المنفيين في السبي بأن دعاهم "نسل إبراهيم خليلي" (أشعيا 41: 8). وفي أوقات الشدة، عندما كان كيان بني إسرائيل مهدداً، كان الأنبياء يجددون فيهم الثقة بتذكيرهم بدعوة إبراهيم: "انظروا إلى الصخر الذي نحتُّم منه، وإلى نقرة الجبّ التي منها حفرتم. انظروا إلى إبراهيم أبيكم..." (أشعيا 51: 1- 2. راجع 29: 7- 8). وأفضل صلاة تنال رضى الله هي التي تتشفع بإبراهيم: "أذكر إبراهيم..." (خروج 32: 13، تثنية 9: 27، 1ملوك 18: 36) أو "هب نعمتك لإبراهيم" (ميخا 7: 20).

.2البنوة الجسدية:

وهنالك طريقة خاطئة للانتماء إلى إبراهيم. فلا يكفي أبداً أن يكون الشخص منحدراً منه جسدياً لكي يكون وارثاً حقيقياً له، بل يجب أيضاً الانتماء إليه روحياً. فالثقة التي لا تقترن بخضوع عميق لله هي ثقة خاطئة. هذا ما سبق وقاله حزقيال لمعاصريه (حزقيال 33: 24- 29). وحارب يوحنا المعمدان بقوة أشد هذا الوهم نفسه عند إعلان دينونة الله بقوله: "لا يخطر ببالكم أن تعلِّلوا النفس فتقولوا: إن أبانا إبراهيم. أقول لكم إن الله قادر على أن يخرج من هذه الحجارة أبناء لإبراهيم" (متى 3: 9). وفي مَثَل الغني ولعازر، عبثاً نادى الغني الأناني: "يا أبتِ إبراهيم" ، فإنه لم ينل شيئاً منه، إذ بذنبه أقيمت بينهما هوة عميقة (لوقا 16: 24- 26). ويؤكد الإنجيل الرابع هذه الحقيقة نفسها، فقد كشف يسوع القناع عن خطط اليهود لقتله، ورماهم بهذه الحقيقة وهي أن بنوّتهم لإبراهيم لم تمنعهم من أن يصيروا في الواقع أولاد إبليس (يوحنا 8: 37- 44). فالبنوة الجسدية لا تساوي شيئاً بدون الأمانة.

3.الأعمال والإيمان:

لكي تكون هذه الأمانة حقيقية يجب تجنب انحراف آخر. فقد تغنت كل الأجيال بفضائل إبراهيم، وبطاعته (نحميا 9: 58، سيراخ 44: 20) وببطولته (1 مكابيين 2: 52، حكمة 10: 5- 6). وسيراً في هذا الاتجاه بالغت بعض التيارات اليهودية في هذا الاعتبار، فركزت كل ثقتها على الأعمال البشرية، وعلى حفظ أحكام الشريعة حفظاً كاملاً، حتى أنهم نسوا أن الأمر الجوهري هو الاعتماد على الله. حارب يسوع هذا الادّعاء الباطل في مَثَل الفريسي والعشّار (لوقا 18: 9- 14). ثم هدمه بولس تماماً. فقد اعتمد الرسول على ما ورد في تكوين 15: 6: "فآمن إبراهيم بالرب فحسب له ذلك براً" لكي يبرهن أن الإيمان لا الأعمال، هو أساس الخلاص، (غلاطية 3: 6، رومة 4: 3). فليس للإنسان أن يفتخر بنفسه، لأن كل شيء يأتيه من الله "مجاناً" (رومة 3: 27، 4: 1- 4). ونعمة الله لا تتوقف على أية أعمال سابقة، وما الأعمال إلا ثمرها. وإنما يجب أن يكون هذا الثمر متوفراً (غلاطية 5: 6، راجع 1 كورنتس 15: 10)، مثلما كان متوفراً في حياة إبراهيم. وهذا ما يلفت القديس يعقوب النظر إليه بخصوص النص نفسه (يعقوب 2: 20- 24، راجع عبرانيين 11: 8- 19).

4.النسل الوحيد:

فمن هو في آخر الأمر النسل الحقيقي لإبراهيم؟ هو يسوع المسيح ابن إبراهيم (متى 1: 1)، الذي هو مع ذلك أعظم من إبراهيم (يوحنا 8: 53). بل هو الوحيد في نسل إبراهيم، الذي يعود إليه بالتمام ميراث الوعد. فهو النسل الوحيد عدا كل الآخرين (غلاطية 3: 16). وحقاً كان إبراهيم بطبيعة دعوته مشدوداً نحو مجيء يسوع، وكانت بهجته أن يرى ذلك اليوم من خلال بركات حياته نفسها (يوحنا 8: 56، راجع لوقا 1: 54- 55 و73). وتركيز هذا الموعد في نسل واحد، ليس تضييقاً للوعد، بل هو شرط تعميمه الحقيقي ليشمل الجميع، والذي حدده أيضاً الله بموجب تدبيره (غلاطية 4: 21- 31، رومة 9: 11). فكل الذين يؤمنون بالمسيح، سواء

أكانوا مختونين أم غير مختونين، من اليهود أم غير اليهود، من الممكن أن يكون لهم نصيب في بركات إبراهيم (غلاطية 3: 14). ويجعلهم إيمانهم النسل الروحي لمن آمن وصار منذ ذاك أباً لجميع المؤمنين (رومة 4: 11- 12). "لأنكم جميعاً واحد في المسيح يسوع. فإذا كنتم للمسيح فأنتم بين نسل إبراهيم، وأنتم الورثة على ما قضى به الوعد" (غلاطية 3: 28-29). هذا هو تاج الحي الإلهي، وقد بلغ به روح الله إلى غايته. وهو أيضاً الكلمة الأخيرة في هذا "الأجر العظيم" (تكوين 15: 1) الذي وعد الله به إبراهيم. فأبوة إبراهيم تمتد إلى كل المختارين. ويصبح "حضن إبراهيم" (لوقا 16: 22) موطن المؤمنين الأخير. وهذا ما تطلبه الكنيسة لهم في الصلاة من أجل الراقدين.

ابن الانسان

مقدمة

يطلق يسوع على نفسه عادة في الأناجيل لقب ابن الإنسان. وهذا اللقب عبارة غامضة توحي بجانب من السمو العالق بشخصيته وتحجبه في الوقت نفسه. وحتّى ندرك مفهومها، لابد من أن نرجع إلى استعمالها في العهد القديم وفي فترة اليهودية.

العهد القديم

أولاً: الأسلوب المستعمل في الكتاب المقدس

إن العبارة العبرية والآرامية ("ابن الإنسان"، (آدم، بار ايناش) تظهر في معظم الأحيان كمرادفة "للإنسان" (راجع مزمور 80: 18). إنها تشير إلى عضو من أعضاء الجنس البشري ("ابن بشر"). وإذ نفكر في ذاك الذي هو أبو كل البشر

ويحمل اسم البشر، يمكننا أن نترجم هذه العبارة "بابن آدم". إلا أن استعمال هذه العبارة يبرز زوال الإنسان (إشعيا 51: 12، أيوب 25: 6)، وصغره أمام الله (مزمور 11: 4)، وأحياناً طبيعته الخاطئة (مزمور 14: 2- 3، 31: 20)، وتعرضه للموت (مزمور 89: 48، 90: 3). عندما يدعو الله حزقيال، وهو رجل العبادة الصامتة المنحني أمام المجد الإلهي، ويسمّيه "ابن البشر" (حزقيال 2: 1و3 الخ)، فهذه اللفظة تظهر الفوارق بين الله والإنسان، وتذكر النبي بطبيعته الفانية. وهذا لا يزيدنا إلا إعجاباً أمام صلاح الله نحو "أبناء آدم" فإنه يوَفّر لهم العديد من المعجزات (مزمور 107: 8) وتجد حكمه نعيمها مع بني البشر (أمثال 8: 31). ومن المدهش أن كائناً ضعيفاً إلى هذا الحد قد توجّه الله وجعله ملكاً على كل الخليقة: "ما الإنسان حتى تذكره، وابن البشر حتى تفتقده؟" (مزمور 8: 5، راجع تكوين 1). يكمن هنا كل المفهوم الديني عن الإنسان في العهد القديم: إن الإنسان ليس أمام الله سوى نسمة من فيه ومع ذلك فقد غمره الله بعطاياه.

ثانيا: الأسلوب الرؤيوي

. 1كتاب دانيال:

إن دانيال النبي في الإصحاح السابع من كتابه يستعمل تصويراً أخّاذاً ليصف بطريقة واقعية تعاقب الممالك البشرية الآيلة إلى الانهيار، تاركة مكانها لمملكة الله. فهو يشبّه الممالك بحيوانات تصعد من البحر. إنها تتجرد من سلطانها عندما تمثل أمام عرش الله، الظاهر تحت سمات شيخ قديم الأيام. عندئذ يحضر على سحاب السماء "مثل ابن البشر" ويتقدّم حتى عرش الله و يتبوأ الملك على العالم كله (7: 13-14). إن منبع هذا التصوير يكتنفه الغموض. وعبارة "ابن الإنسان" الواردة في المزامير أو في كتاب حزقيال لا تكفي لتفسيره. ويستشهد بعضهم لفهمها بالأسطورة الإيرانية الخاصة بالإنسان الأصلي، الذي يعود في آخر الأزمنة ليقوم بدور المخلّص. ولعله ينبغي توجيه النظر إلى التقاليد التي تقوم بمقام الخلفية لتشخيص الحكمة الإلهية أو لحقيقة آدم المذكور في الفصل الأول من التكوين والمزمور

الثامن، الذي خلقه الله على صورته وأنقصه قليلاً عنه تعالى. ففي الفصل السابع من سفر دانيال، يقوم التعارض بين ابن الإنسان والحيوانات، مثل التعارض القائم بين ما هو إلهي و القوى الشيطانية. وفي التفسير الذي يتبع الرؤيا، يؤول الملك إلى "شعب قدّيسي العلى" (7: 18و22و27). ظاهرٌ إذاً أن هذا الشعب الذي يمثله ابن الإنسان، لا يمثله في وضعه المضطهد ولا شك (7: 25)، لكن خلال مجده في النهاية. إلا أن الحيوانات كانت تمثّل الممالك وأمراءها على السواء. ولذلك فلا نستطيع أن نستبعد تماماً أن يكون قد أشير إلى رئيس الشعب المقدس الذي تسلّم إليه السيادة، فيشترك في ملكوت الله. على كل حال، تفوق اختصاصات ابن الإنسان اختصاصات المسيا ابن داود. إن إطار النص كله يضعه في علاقة بالعالم الإلهي ويبرز سمّوه.

.2التقليد اليهودي:

إن النظرة الرؤيوية اليهودية اللاحقة لسفر دانيال قد عادت صراحة إلى رمز ابن الإنسان، ولكنها أوّلته بصورة فردية مع تفخيم صفاته المتسامية. في أمثال أخنوخ، يبدو ابن الإنسان كائناً عجيباً غامضاً، مقيماً بجوار الله، حائزاً على البر ومعلناً عن خيرات الخلاص المدّخرة لنهاية الأزمنة. عندئذ سوف يتربّع على عرش مجده، كديّان للجميع ومخلّص الأبرار ومنتقم لهم؛ وهم سوف يحيون بالقرب منه بعد قيامتهم من بين الأموات. وتنسب له بعض سمات المسيا الملك وعبد الرب (وهو المختار من أجل الحكم، راجع إشعيا 42: 1)، ولكن ليس هناك محل للألم بالنسبة إليه وليس له أصل أرضي. وبالرغم من عدم الدقة في تحديد تاريخ أمثال أخنوخ، فإن هذه الأمثال تعتبر توسعاً في العقيدة لابد أن يكون قد ثبت لدى بعض الأوساط اليهودية قبل بدء رسالة المسيح. وعلى كل، فالفصل السابع من دانيال قد ترك أثراً في الكتاب الرابع من عزرا وفي الأدب الربّاني. إن الإيمان بهذا المخلّص السماوي الذي على وشك الإعلان عن نفسه يمّهد لاستعمال عبارة "ابن الإنسان" المتداولة في الأناجيل.

العهد الجديد

أولاً: الأناجيل

وردت عبارة "ابن الإنسان" في الأناجيل سبعين مرة. (وهي صورة يونانية للفظة آرامية كان ينبغي ترجمتها بعبارة "ابن بشر"). وليست أحيانا إلا مرادف للضمير الشخصي "أنا" (راجع متى 5: 11، لوقا 6: 22، متى 16: 13- 21, مرقس 8: 27- 31). وقد تدل صيحة اسطفانوس الذي يرى "ابن الإنسان قائماً عن يمين الله" (أعمال 7: 56)، على أن هذا المفهوم كان جارياً في بعض أوساط الكنيسة الناشئة. ولكنّ تأثير هذه البيئات لم يكن ليفسر جميع مواطن استخدام هذه العبارة في الأناجيل. وإن اقتصار استعمالها على شفتي يسوع يفترض أنه قد احتفظ بها باعتبارها إحدى تعبيراته المميزة، بينما يفضل المسيحيون الأوّلون تسميته بألقاب أخرى على ضوء القيامة. وقد يحدث ألا يطبق يسوع صراحة هذا اللقب "ابن الإنسان" على نفسه (متى 16: 27، 24: 30//)، ولكنه في مواقف أخرى، يبدو واضحاً أنه يفعل ذلك عن رضى (متى 8: 20//، 11: 19، 16: 13، يوحنا 3: 13- 14, 12: 34). ومن المحتمل أن يكون قد اختار العبارة بسبب التباسها. وهي إذ تحتمل معنى بسيطاً "الإنسان الذي أنا هو" كانت تتضمن أيضاً تلميحاً واضحاً إلى التوقّع الرؤيوي عند اليهود.

-1الأناجيل الإزائية:

أ) ترتبط الصور الاسكاتولوجية التي يقدّمها يسوع بالنظرة الرؤيويّة. يأتي ابن الإنسان على غمام السماء (متى 24: 30//)، فيجلس على عرش مجده (19: 28)، ويجازي كل امرىء على قدر أعماله (16: 27//). وفي الواقع، خلال محاكمته، إذ يسأله عظيم الأحبار ليعرف إن كان هو "المسيح ابن المبارك"، يجيب يسوع عن السؤال بطريقة غير مباشرة، مطابقاً ذاته مع الذي يجلس عن يمين الله (مزمور 110: 1) والذي يأتي على غمام السماء (راجع دانيال 7: 13، متى 26: 64 //)،

فيجلب عليه هذا الإقرار الحكم بتهمة التجديف. وفي الواقع، إذ استبعد يسوع كل تصوّر أرضي عن المسيا، فتح مجالاً لإبراز سموه. فأصبح لقب ابن الإنسان، بما له من خلفيّة سابقة، أهلاً للتعبير عن هذه الحقيقة. ب) ومن جهة أخرى، ربط يسوع بهذه التسمية مضموناً لم يتوقعه مباشرة التقليد الرؤيوي. إنه يأتي ليحقّق، خلال حياته الأرضية، دعوة عبد الرب، الذي نبذه الناس وقضوا بقتله، حتى ينال أخيراً المجد من الله، ويخلّص الجماهير. وفي الواقع، فها هوذا، بوصفه ابن الإنسان، يتحمل كل ما تحمّله من أجلنا (مرقس 8: 31//، متى 17: 9// 22و23//، 20: 18//، 26: 2و24// و45//). قبل أن يظهر في المجد، في اليوم الأخير، لابدّ لابن الإنسان أن يقضي حياة أرضية يختفي فيها مجده وراء حجاب التواضع والألم، كما هي الحال في سفر دانيال، حيث يسبق الاضطهاد مجد قدّيسي العلى. ولذا، فتعبيراً عن مجمل حياته على الأرض، يؤثر يسوع لقب ابن الإنسان على لقب المسيا (راجع مرقس 8: 29- 31) الذي كان يبرز المزيد من التطلّعات الزمنية لرجاء إسرائيل . جـ) وخلال تواضع هذه الحالة المحتجبة (راجع متى 8: 20//، 11: 19) التي قد تعطى بعض العذر للتجاديف الموجّهة ضد المسيح (متى 12: 32//) يُشرِع مع ذلك في ممارسة بعض سلطات ابن الإنسان: كغفران الخطايا (متى 9: 6//)، والتحكّم في السبت (متى 12: 8//). وإعلان الكلمة (متى 11: 37). وهذا الإعلان عن كرامته المحجوبة ينبئ نوعاً ما بما سيكون عليه من مجد في اليوم الأخير.

.2الإنجيل الرابع:

في كلامه عن ابن الإنسان، يجمع يوحنا بطريقته الخاصة كل الزوايا التي سجلناها وأشرنا إليها في الأناجيل الإزائية، فهو يبرز زاوية المجد: إنه بوصفه ابن الإنسان، سوف يمارس ابن الله سلطة القضاء في اليوم الأخير (يوحنا 5: 26- 29). حينذاك، سنرى ملائكة الله صاعدين ونازلين فوقه (1: 51). وهذا التمجيد النهائي سوف يظهر أصله السماوي (3: 13)، إذ إنه "يصعد إلى حيث كان قبلاً" (6: 62). ولكن قبل البلوغ إلى هذه الحالة، يجب أن يمرّ بحالة من الاتضاع يصعب على الناس

خلالها أن يتعرّفوا عليه حتى يؤمنوا به (9: 35) . وحتى يستطيع الناس أن "يأكلوا جسد ابن الإنسان ويشربوا دمه" (6: 53) لابد "أن يبذل جسده من أجل حياة العالم" (راجع 6: 51). ولكن، من وجهة نظر يوحنا، يمتزج الصليب بعودة ابن الإنسان إلى السماء حتى يتحقق ارتفاعه: "يجب أن يرفع ابن الإنسان" (3: 14- 15, 12: 34). بذلك يتم تمجيده بطريقة تختلف عن تفكيرنا (12: 23، 13: 31)، وعن طريقه يتحقق الإعلان الكامل لسرّه: "حينئذٍ تعرفون أني أنا هو" (8: 28). ومن هنا يفهم أنه نظراً إلى هذا التمجيد النهائي، يستطيع ابن الإنسان أن يمارس منذ الآن بعض سلطاته: وبالأخص القضاء وإحياء البشر (5: 21- 22، 25- 27) بهبة جسده (6: 53)، وهو الطعام الذي هو وحده يمكنه أن يعطيه، لأن الآب قد ثبّته بختمه (6: 27).

ثانياً: الرسائل الرسولية

لا ترد الإشارة إلى هذا الرمز نفسه إلا نادراً جداً في باقي العهد الجديد، إلا أن هناك بعض الاستثناءات في عدة نصوص رؤيوية. إن اسطفانوس يرى يسوع في مجده، على يمين الله (راجع مزمور 110: 1) في مركز ابن الإنسان (أعمال 7: 55- 56). وكذلك أيضاً يشاهد رائي بطمس (رؤيا 1: 12- 16). مسبقاً مجيء ابن الإنسان للحصاد الأخير (رؤيا 14: 14- 16). ولعل القديس بولس يشير أيضاً إلى هذا الموضوع عندما يصف يسوع بأنه آدم السماوي الذي يلبس القائمون من بين الأموات صورته (1 كورنتس 15: 45- 49). وأخيراً إذ تطبّق الرسالة إلى العبرانيين على يسوع (المزمور 8: 5- 7)، فهي ترى في يسوع "الإنسان"، "ابن الإنسان" الذي حطّ قبل أن يدعى إلى المجد (عبرانيين 2: 5- 9). عندما يتوصل الفكر المسيحي إلى هذه النقطة، يربط بين "ابن أدم" الذي تذكره المزامير وبين ابن الإنسان الذي تذكره الرؤى وآدم الجديد (الآخر) الذي يتكلم عنه القديس بولس. وبوصفه ابن آدم، قد شاركنا يسوع في حالتنا من الاتضاع والألم. ولكن، بما أنه كان منذ ذلك الوقت ابن الإنسان ذا الأصل السماوي، العتيد أن يرجع لتولي الدينونة، كانت آلامه وموته الطريق المؤدي إلى مجد القيامة، بوصفه آدم الجديد، رأس

البشرية المجددة. فتتحقق فيه صورتا آدم المتقابلتان في كتاب التكوين 1و3. ولذا عند ظهوره في اليوم الأخير، ستأخذنا الدهشة لأنه لا يكون غريباً علينا، لأننا سنشعر بأنه سبق وقابلناه محتجباً بطريقة سريّة في الأصغر من أخوته المعوزين (متى 25: 31- 33).

ابن الله

مقدمة

في اللغة العبرية، لا تعبر لفظة "ابن" عن القرابة المباشرة فحسب، إنما تعني أيضاً إما الانتماء إلى جماعة، مثل "بني إسرائيل"، "بني بابل" (حزقيال 23: 17)، "بني صهيون" (مزمور 149: 2)، "بني الأنبياء" (2 ملوك 2: 5)، "ابن البشر"

(حزقيال 2: 1 ...، دانيال 8: 17)، وأما إحراز صفة: "ابن سلام" (لوقا 10: 6)، "أبناء النور" (لوقا 16: 8، يوحنا 12: 36). فما يهمنا هنا فقط هو أن الكلمة تستعمل تعبيراً عن العلاقات بين البشر والله.

العهد القديم

في العهد القديم، تشير العبارة "أبناء الله" في مناسبات متفرقة إلى الملائكة الذين يكوّنون الحاشية الإلهية (تثنية 32: 8، مزمور 29: 1، 89: 7، أيوب 1: 6). من المحتمل أن هذا الاستعمال يعكس عن بعد بعض الأساطير الكنعانية، التي استخدمت هذا التعبير بمعناه الحقيقي. وفي الكتاب المقدس، بما أن الله لا زوجة له، لا يعود لهذه العبارة إلا معنى مجازي ومخفف. فتدل فقط على اشتراك الملائكة في حياة الله السماوية.

أولاً: إسرائيل ابن الله

في استعمالها بالنسبة لإسرائيل، تترجم هذه العبارة، باصطلاحات القرابة البشرية، العلاقات بين الله وشعبه. فإنه خلال حوادث الخروج قد اختبر إسرائيل حقيقة هذا التبني (خروج 4: 22، هوشع 11: 1، إرميا 3 : 19، حكمة 18: 13). ويذكر إرميا النبي هذا التبني عندما يبشر، بمثابة خروج جديد، بالنجاة التي ستتحقق في الأزمنة الأخيرة (إرميا 31: 9 و20). ابتداء من هذا الاختبار، يمكن إطلاق هذا اللقب (بصيغة الجمع "أبناء") على جميع أعضاء شعب الله، سواء من أجل الإلحاح في واجب تكريسهم الديني للذي هو أبوهم (تثنية 14: 1- 2، راجع مزمور 73: 15) أو لمؤاخذتهم بمزيد من الشدة عن خيانتهم (هوشع 2: 1، أشعيا 1: 2، 30: 1 و9، إرميا 3: 14). وأخيراً، فإن الوعي بالتبني يصبح أحد عناصر التقوى اليهودية الأساسية. وعليه يقوم الرجاء في الإصلاح المنتظر (أشعيا 63: 8، راجع 63: 16، 64: 7)، ورجاء الثواب بعد الموت (حكمة 2: 13، 18). فسوف يشترك الأبرار، وهم أبناء الله إلى الأبد، مع الملائكة الذين هم أيضاً أبناء الله (حكمة 5: 5.(

ثانياً: الملك، ابن الله

لما كان الشرق القديم يحتفل ببنوة الملوك الإلهية، كان ذلك دائماً في رؤية أسطورية من شأنها تأليه شخص الملك. يستبعد العهد القديم جواز ذلك، فليس الملك سوى إنسان بين سائر الناس، وهو خاضع لنفس الشريعة الإلهية ونفس القضاء الالهي. ولكنّ داود ونسله كانوا موضع اختيار خاص يشركهم نهائياً في مصير شعب الله. وحتى يشير إلى العلاقة التي نشأت هكذا بينه وبين سلالة داود الملكية، قال الله على لسان ناتان: "أنا أكون له أباً وهو يكون لي ابناً" (2صموئيل 7: 14، راجع مزمور 89: 27- 28). ومن ذلك الوقت يعتبر لقب "ابن الله" بمثابة لقب ملكي، سوف يصبح بطبيعة الأمر لقباً مسيانياً (مزمور 2: 7) عندما سيشير التعليم النبوي عن آخر الأزمنة مسبقاً إلى ميلاد الملك المثالي (راجع إشعيا 7: 14، 9: 1.(...

العهد الجديد

أولاً: يسوع، ابن الله الوحيد

.1في الأناجيل الإزائية:

إن لقب ابن الله، يقترن عادة بلقب المسيح (متى 16: 16، مرقس 14: 61//) فيبدو أولاً لقباً مسيانياً. وبذلك يتعرض لمواطن الالتباس التي سوف يعمل يسوع على تبديدها. منذ البداية، يبرز مشهد التجربة، التعارض بين تأويلين. من جهة، تأويل إبليس الذي يرى في ابن الله السلطان الاعجازي والحماية المنيعة (متى 4: 3، 6). ومن جهة أخرى يرى يسوع في ابن الله الشخص الذي لا يجد طعامه ولا عونه إلا في إرادة الله (متى 4: 4، 7). فيسوع، إذ يرفض كل عرض مسياني ذي طابع أرضي، يظهر منذئذ الرباط الوثيق والثابت الذي يوحّده بالآب. ويتصرف بالمثل إزاء التصريحات التي تصدر من الخاضعين للأرواح النجسة (مرقس 3: 11//، 5: 7//). وإن كانت هذه التصريحات من قبل الأرواح النجسة اعترافاً غير إرادي بشخصه (مرقس 1: 34)، إلا أنها ملتبسة، ولذلك يأمر يسوع بالصمت. أما اعتراف

بطرس "أنت المسيح ابن الله الحي" فهو صادر عن إيمان حق (متى 16: 16- 17). ويستطيع صاحب الإنجيل الذي يرويه أن يعطيه دون صعوبة كل بعده المسيحي. إلا أن يسوع يتدارك مباشرة الوقوع في الالتباس: لن يكفل له هذا اللقب مصير مجد أرضي، بل على ابن الإنسان أن يموت حتى يصل إلى مجده (16: 21). أخيراً، عندما طرح قيافا رسمياً السؤال الأساسي: "أأنت المسيح ابن المبارك ؟" (متى 26: 63، مرقس 14: 61)، أحس يسوع بأن هذه العبارة قد تفهم بمعنى الميسانية الزمنية. ولذا، فقد أجاب بطريقة غير مباشرة مقدماً اتجاهاً جديداً، يُنبئ عن مجيئه كديان أعلى بصفته ابن الإنسان. وهكذا اتسم لقبا المسيح وابن الإنسان بمعنى إلهي محض، أبرزه لوقا بوضوح في إنجيله: "أأنت ابن الله ؟" فقال لهم يسوع: "أنا هو كما تقولون" (لوقا 22: 70). إنه لإعلان عجيب: رغم تجرد يسوع من كل شيء، وكأنه متروك من الله (راجع متى 27: 46//) فإنه يحتفظ بمطالبه كاملة. فحتى الموت، سوف يظل واثقاً من أبيه (لوقا 23: 46). وعلى كل، يبدد هذا الموت كل التباس نهائياً: إذ إن الإنجيليين، بذكرهم اعتراف قائد المائة (مرقس 15: 39//) يؤكدون أن الصليب هو منبع الإيمان المسيحي. حينئذ، بالرجوع إلى الوراء، وعلى هذا الضوء، نستطيع أن نفهم أكثر من كلمة عجيبة كان يسوع قد كشف بها طبيعة علاقاته مع الله. فبالنسبة لله هو "الابن" (متى 11: 27//، 21: 37//، راجع 24: 36//). وهي عبارة مألوفة تسمح له بأن يخاطب الله ويدعوه "يا أبتاه" (مرقس 14: 36، راجع لوقا 23: 46). فبين الاثنين، تسود ألفة عميقة تتطلب "المعرفة" المتبادلة الكاملة والمشاركة الشاملة (متى 11: 25- 27//). وهكذا يسبغ يسوع المعنى كاملاً على التصريحات الإلهية المعلنة: "أنت ابني" (مرقس 1: 11//، 9: 7//).

.2قيامة المسيح:

وهكذا بفضل قيامة يسوع أدرك الرسل أخيراً سر بنوته الإلهية: حققت القيامة ما ورد في المزمور 2: 7 (راجع أعمال 13: 33). وجاءت تختم شهادة الله لمطالب يسوع أمام قيافا وعلى الصليب. فمنذ غداة العنصرة تبغي شهادة الرسل والاعتراف

بالإيمان المسيحي كموضوع لهما الإعلان بأن "يسوع ابن الله" (أعمال 8: 37، 9: 20). وفي روايتهما عن طفولة يسوع يشير متى ولوقا إلى هذا الموضوع بتحفظ (متى 2: 15، لوقا 1: 35). ويصبح هذا الموضوع عند بولس نقطة انطلاق لفكر لاهوتي أكثر تعمقاً: إن الله قد أرسل ابنه إلى هذا العالم (غلاطية 4: 4، رومة 8: 3) لكي يتم بموته الصلح بيننا وبينه (رومة 5: 10). أما الآن فقد أقامه الله في القدرة (رومة 1: 4) ويدعونا لمشاركته (1كورنتس 1: 9)، إذ انه نقلنا إلى ملكوته (كولسي 1: 13). إن الحياة المسيحية هي حياة "في الإيمان بابن الله الذي أحبنا وضحّى بنفسه من أجلنا" (غلاطية 2: 20) وهي انتظار اليوم الذي فيه يأتي من جديد من السموات "ليخلصنا من الغضب" (1 تسالونيكي 1: 1). ونجد اليقين نفسه في الرسالة إلى العبرانيين (1: 2 و5 و8، وفي فصول أخرى.(

.3موضوع البنوة الألهية:

ويحتل موضوع البنوة الإلهية مكاناً مرموقاً عند القديس يوحنا. وقد تحتمل أيضاً بعض اعترافات الإيمان من جانب بعض شخصيات واردة في الإنجيل معنى مجازياً (يوحنا 1: 33، 1: 51، وخاصة 11: 27). ولكنّ يسوع يتحدث بعبارات واضحة عن العلاقات بين الابن و الآب: تقوم بينهما وحدة في العمل والمجد (يوحنا 5: 19 و23، راجع 1 يوحنا 2: 22- 23). يمنح الآب كل ما هو له لأبنه لأنه يحبه (يوحنا 3: 35، 5: 20): يعطيه سلطة إحياء الموتى (5: 21 و25- 26)، وسلطة القضاء (5: 22 و27). وعندما يرجع يسوع إلى الله، يمجد الآب الابن لكي يمجده الابن (يوحنا 17: 1، راجع 14: 13). هكذا تتجلى عقيدة التجسد بكل أبعادها: أرسل الله ابنه الواحد إلى العالم ليخلص العالم (1 يوحنا 4: 9- 10 و14). وهذا الابن الواحد هو الذي يخبر عن الله (يوحنا 1: 18) ويمنح البشر الحياة الأبدية التي تأتي من الله (1 يوحنا 5: 11- 12). والعمل المطلوب هو الإيمان بالابن (يوحنا 6: 29، 20: 31، 1 يوحنا 3: 23، 5: 5 و10). من يؤمن بالابن له الحياة الأبدية (يوحنا 6: 40) ومن لم يؤمن به يحكم عليه (يوحنا 3: 18.(

ثانياً: البشر، أبناء الله بالتبني

.1الأناجيل الأزائية:

تؤكد الأناجيل الإزائية في عدة مواقف حقيقة التبني التي سبق وتكلم عنها العهد القديم، فلا يكتفي يسوع أن يعلم أتباعه أن يدعو الله: "أبانا" (متى 6: 9) ولكنه يطلق لقب "أبناء الله" على الساعين إلى السلام (5: 9) "على محبي القريب" (لوقا 6: 35) وعلى الأبرار بعد قيامتهم من بين الأموات (20: 36.)

.2القديس بولس:

ويوضح لنا القديس بولس أساس هذا اللقب. فإن كان التبني، من قبل، إحدى مميزات بني إسرائيل (رومة 9: 4)، فالمسيحيون هم الآن أبناء الله بنوع أسمى بالإيمان بالمسيح (غلاطية 3: 26، أفسس 1: 5). لقد نالوا روح الله الذي يجعل منهم أبناء بالتبني (غلاطية 4: 5- 7، رومة 8: 29). وعيّنهم ليكونوا شركاء له في الميراث (رومة 8: 17). ويتطلب هذا ميلاداً ثانياً حقيقياً (تيطس 3: 5، راجع 1 بطرس 1: 3، 2: 2)، يشركهم في حياة الابن. وهذا هو حقاً معنى المعمودية التي تحيي الإنسان حياة جديدة (رومة 6: 4). هكذا، اذ صرنا نحن أبناء بالتبني في الابن، يعاملنا الله على هذا الأساس ولو اختصنا أحياناً ببعض تأديباته (عبرانيين 12: 5- 12). تردد كتب القديس يوحنا التعليم نفسه. لابد للإنسان من أن يولد مجدداً من الماء والروح (يوحنا 3: 3، 5). اذ أنه يولي الله الذين يؤمنون بالمسيح سلطاناً ليصيروا أبناء الله (يوحنا 1: 12). وحياة أبناء الله هذه هي بالنسبة إلينا حقيقة نعيشها منذ الآن، برغم أن العالم يجهلها (1 يوحنا 3: 1). وسيأتي اليوم حيث تتجلى هذه الحياة علانية. وحينذاك سنصبح شبيهين لله لأننا سوف نراه كما هو0 (1 يوحنا 3: 2). فلا يتعلق الأمر بعد بمجرد لقب يكشف محبة الله لخلائقه بل يعني أن الإنسان يشارك في طبيعة ذلك الذي اتخذه ابناً له بالتبني (2 بطرس 1: 4.)

اتحاد

مقدمة

إن الاتحاد في سرّ الأفخارستيا هو أحد الأفعال التي يُظهر بها المسيحي إيمانه الأصيل، ويقينه بأن له مع الربّ اتصالاً ينطوي على تقارب وواقعية يفوق كلّ تعبير. هذا الاختيار له ما يترجم عنه بشتى الألفاظ. ولئن خلا العهد القديم من لفظ خاص للدلالة عليه، فإن لفظة Koinonia اليونانية تشير في العهد الجديد إلى اتصال المسيحي بالله الحق الذي كشف عنه يسوع، وإلى اتصال المسيحيين فيما بينهم. إن السعي للاتحاد بالألوهية ليس بغريب على الإنسان. فالديانة التي تعرض له بصورة رغبة في الاتصال بالله، تترجم في الغالب بتقديم ذبائح أو بالمشاركة في وجبات مقدسة يبدو فيها المعبود وكأنه يشارك عباده غذاءهم. ومن جهة أخرى فوجبات الطعام التي تقدَّم بمناسبة عقد الأحلاف ترمز إلى توثيق روابط الصداقة والأخوة بين الناس. إذا كان يسوع المسيح وسيطُنا الوحيد هو قادر دون غيره على

إشباع هذه الرغبة، فإن العهد القديم، مع حرصه البالغ على الإبقاء على المسافات التي لا سبيل لاجتيازها قبل التجسّد، قد مهد الطريق لتحقيق هذه الرغبة.

العهد القديم

1. شعائر العبادة:

لقد كانت شعائر العبادة اليهودية تعكس حاجة الإنسان هذه إلى الدخول في اتحاد مع الله، ممَّا يعبر عنه خاصةً بتقديم الذبائح المسماة بـ "ذبائح السلام"، أي ذبائح السعادة، حيث كان جزء من الضحية يعود إلى صاحب التقدمة: فإذا ما تناولها، عُدّ ذلك مقبولاً في مأدبة الله، لذلك فإن كثيراً من الترجمات تطلق على هذه الذبائح اسم "ذبائح الاتحاد" (راجع لاويين 3). والواقع أن العهد القديم لا يتحدث صراحة عن اتحاد مع الله، إنّما يذكر فقط الطعام الذي كان يؤكل "أمام الله" (خروج 18: 12، راجع 24: 11).

2. العهد:

كانت هذه الحاجة ستبقى حلماً عقيماً، لو لم يعرض الله على شعبه لوناً حقيقياً من التبادل والحياة المشتركة: فإن يهوه أخذ على عاتقه، عن طريق العهد، حياة إسرائيل، إذ يتبنّى مصالحه (خروج 23: 22)، ويسعى إلى لقياه (عاموس 3: 2)، ويعمل على اكتساب قلبه (هوشع 2: 16). فقصد الاتحاد هذا يُستدل عليه من العهد نفسه، كما يظهر من خلال سلسلة الوسائل التي أحاط بها مبادرته: كأحاديثه المطولة مع موسى (خروج 19: 20- 25، 24، 12- 18)، واسم "خيمة الاجتماع" الذي أطلق على المكان الذي كان يهوه يلتقي به فيه (33: 7- 11).

3. الشريعة:

إن الشريعة، بصفتها دستور العهد، تهدف إلى تعليم إسرائيل ردود فعل الله (تثنية 24: 18، لاويين 19: 2). فإنما بالطاعة للشريعة، والتقيد بوصاياها، نجد الطريق

إلى الله والاتحاد به (مزمور 119). ومقابل ذلك، فالله يقتضي من الإنسان أن يحبه ويسعى إليه، وذلك لا يقوم إلا بحفظه لوصاياه (تثنية 24: 18، لاويين 19: 2.)

.4الصلاة:

إن الإسرائيلي الذي يعيش أميناً على العهد يلتقي الله في ألفة حميمة متزايدة خلال ممارسة نوعين أساسيين من الصلاة: خلال الانطلاق التلقائي الذي به يندفع، بعاطفة من الإعجاب والفرح، إلى مشاهدة عجائب الله، مما يثير البركة والحمد والشكر؛ وخلال التضرع الحار في البحث عن حضوره تعالى (مزمور 42: 2- 5، 63: 2- 6)، إلى أن يجده في لقاء لن يقوى الموت على نقضه (مزمور 16: 9، 49: 16، 73: 24.)

.5اتحاد القلوب بين أفراد الشعب ثمرة لهذا العهد:

فالتضامن الطبيعي داخل الأسرة، أو العشيرة، أو القبيلة، يصبح اتحاداً في الفكر والحياة هدفه خدمة الله الذي يجمع شمل إسرائيل. فالإسرائيلي إذا أراد أن يكون مخلصاً نحو هذا الإله المخلّص، وجب عليه أن ينظر إلى مواطنه نظرة الأخ لأخيه (تثنية 22: 1- 4، 23: 20)، فالاجتماع لإقامة الشعائر الطقسية بحسب التقاليد الكهنوتية هو في الوقت نفسه اجتماع قومي سائر نحو مصيره الإلهي (راجع عدد 1: 16- 18، 20: 6- 11، أيام 13: 2)، هو جماعة يهوه و "كل إسرائيل" (1 أخبار 15: 3.)

العهد الجديد

إن الاتحاد بالله يصبح حقيقة واقعة في المسيح، لأن يسوع المسيح، وقد شارك بضعفه نفسه، الطبيعة البشرية المشتركة بين جميع البشر (عبرانيين 2: 14)، يمنحهم أن يشتركوا في طبيعته الإلهية (2 بطرس 1: 4.)

.1الاتحاد بالرب كما عاشته الكنيسة:

لقد ضمّ يسوع إليه، منذ بداية حياته العامة، اثني عشر رفيقاً أراد أن يكونوا متضامنين معه تضامناً وثيقاً، في رسالته التعليمية وفي أعمال الرحمة (مرقس 3: 14، 6: 7- 13). وهو لذلك يقتضي من ذويه أن يشتركوا في آلامه، ليكونوا فعلاً جديرين به (مرقس 8: 34- 37//، متى 20: 22، يوحنا 12: 24- 26، 15: 18) إنه حقاً المسيَّا والملك الذي يكوّن جسداً واحداً مع شعبه. وهو يؤكد، في الوقت نفسه، الوحدة الأساسية التي تجمع بين وصيَّتَي المحبة (متى 22: 37- 39). إن الوحدة الأخوية التي جمعت بين المسيحيين الأوائل، نتجت عن إيمانهم المشترك بالرب يسوع، وعن رغبتهم جميعاً في تشبههم به، وعن محبتهم له التي تترتب عليها بالضرورة محبتهم المتبادلة بعضهم لبعض: فقد كان لهم " قلب واحد ونفس واحدة" (الأعمال 4: 32). هذا الاتحاد الذي كان يجمعهم قد تحقق في المقام الأول لدى كسر الخبز (2: 42)، ثم تُرجم داخل كنيسة أورشليم عن طريق المشاركة في الأموال (4: 32 إلى 5: 11)، ثم بين الجماعات القادمة من الوثنية وجماعة أورشليم، وعند جمع التبرعات التي يوصي بها القديس بولس (2 كورنتس 8 إلى 9، راجع رومة 12: 13)، وبمناسبة المساعدة المادية المقدمة للمبشرين بالإنجيل. إن هذه الأمور كلها تبرز هذا الاتحاد بصورة خاصة، وقد أضفت عليه طابع العرفان الروحي (غلاطية 6: 6، فيلبي 2: 25). ثم إن الاضطهادات التي يعاني منها المسيحيون معاً تعمل على وحدة القلوب (2 كورنتس 1: 7، عبرانيين 10: 33، 1 بطرس 4: 13)، أسوة بالمشاركة في إذاعة الإنجيل ونشره (فيلبي 1: 5.(

.2معنى هذا الاتحاد:

أ)يرى القديس بولس:

أن المؤمن الذي ينضم إلى المسيح بالإيمان وبالعماد، إنما يشترك معه في أسراره. وبما أن المسيحي يموت عن الخطيئة مع المسيح، فإنه يقوم أيضاً معه إلى حياة جديدة (رومة 6: 3- 5، أفسس 2: 5- 6) فآلام المسيحي وموته يدمجانه في آلام الرب وموته وقيامته (2 كورنتس 4: 14، رومة 8: 17، فيلبي 3: 10- 11، 1

تسالونيكي 4: 14). بينما اشتراكه في جسد المسيح في الأفخارستيا (1 كورنتس 10: 16) يحقق في الوقت نفسه "اتحاده بالابن" (1: 9)، واتحاد الأعضاء بالجسد الواحد (10: 17). وتأتي موهبة الروح القدس إلى جميع المسيحيين فتختم فيما بينهم بختم اتحاد وثيق (2 كورنتس 13: 13، فيلبي 2: 1).

ب) ويرى القديس يوحنا:

أن التلاميذ الذين يتقبلون البشارة "بكلمة الحياة" يدخلون في اتحاد مع شهوده (الرسل)، وعن طريقهم، مع يسوع ومع الآب (1 يوحنا 1: 3، 2: 24). وأخيراً فإن المسيحيين بوحدتهم فيما بينهم يقيمون في محبة الآب والابن. كما يقيم الآب والابن الواحد في الآخر في محبة متبادلة فيكونان واحداً (يوحنا 14: 20، 15: 4و 7، 17: 20- 23، 1 يوحنا 4: 12). إن العمل بوصايا يسوع هو العلامة الأصيلة الدالة على الرغبة في هذا الاتحاد الذي لا ينفصم (يوحنا 14: 21، 15: 10)، وهي قدرة الروح القدس التي تحققه (14: 17، 1 يوحنا 2: 27، 3: 24، 4: 13)، وهو خبز الأفخارستيا الذي يمنحه الغذاء الذي لا غنى عنه (يوحنا 6: 56). وهكذا فإن المسيحي يذوق مقدماً الفرح الأبدي، وهو حلم كل قلب إنساني، ورجاء إسرائيل: "أن نكون مع الرب دائماً (1 تسالونيكي 4: 17، راجع يوحنا 17: 24) مشتركين في مجده (1 بطرس 5: 1).

اخ

مقدمة

إن لفظ "أخ" يدل، في أقوى معانيه، على الأشخاص المنحدرين من أم واحدة (تكوين 4: 2). ولكن في العبرانية وفي العديد من اللغات الأخرى، ينطبق هذا اللفظ على أعضاء الأسرة نفسها (تكوين 13: 8، أحبار 10: 4، راجع مرقس 6: 3)، أو على أعضاء القبيلة نفسها (2 ملوك 19: 13)، أو حتى على أعضاء الشعب نفسه (تثنية 25: 3، قضاة 1: 3) تمييزاً لهم عن الغرباء (تثنية 1: 16، 15: 2- 3)، وهو يشير أخيراً إلى الشعوب المنحدرة من الجدّ الأصلي نفسه، مثل آدوم وإسرائيل (تثنية 2: 4، عاموس 1: 11). وبجانب هذه الأخوّة القائمة على الجسد، يشير الكتاب إلى أخوّة أخرى ذات طابع روحي، هي أخوّة الإيمان (2: 29)، في التعاطف (2 صموئيل 1: 26)، في الوظيفة المتماثلة (2 أيام 31: 15، 2 ملوك

9: 2)، في العهد المعقود (عاموس 1: 9، 1 ملوك 20: 32، 1 مكابيين 12: 10). وهذا الاستعمال المجازي للكلمة يدل على أن الأخوّة الإنسانية هي كاختيار حياتي، لا تقتصر فقط على القرابة الدموية، ورغم أن هذه الأخيرة تشكّل دعامتها الطبيعية. فالوحي لا ينطلق من تفكير فلسفي، بأن كل البشر أخوة بالطبيعة. ليس معنى ذلك أن الكتاب المقدس يستبعد المثل الأعلى في الأخوّة الشاملة، ولكنه يعلم أنه غير قابل للتحقيق ويعدّ السعي إليه مخيباً للأمل، ما دام لا يبحث عنه، من خلال المسيح. ومن جهة أخرى، هذا المثل الأعلى هو ما يستهدفه العهد القديم ويحاول تحقيقه، خلال جماعات أخوية محلّية مؤسسة على العنصر أو الدم أو الدين. وهو في النهاية الهدف نفسه الذي يشرع العهد الجديد في تحقيقه خلال جماعة الكنيسة.

العهد القديم

نحو أخوّة شاملة

.1في بداية التاريخ:

لما "فطر الله البشر جميعاً من أصل واحد" (أعمال 17: 26، راجع تكوين 1: 2)، أودع في قلب البشر أمنية الأخوّة في آدم، ولكنّ هذه الأمنية لن تصبح حقيقة إلا بعد مسيرة طويلة. لأن قصة أبناء آدم هي في بدايتها قصة الأخوّة المنفصمة العرى، فهذا قايين يقتل أخاه هابيل حسداً، حتى أنه لا يريد أن يعلم أين يوجد أخوه (تكوين 4: 9). فمنذ آدم، والإنسانية تحت نير الخطيئة. ومع قايين يُرفع القناع عن الحقد الذي كانت البشرية تحاول عبثاً أن تخفيه وراء أسطورة الطيبة الإنسانية الأصيلة. فعلى الإنسان أن يعترف بأن الخطيئة رابضة على عتبة قلبه (تكوين 4: 7). ولا بد له من أن ينتصر عليها، إذا كان لا يريد أن تتسلط هي عليه.

. 2الأخوّة في العهد:

وقبل أن يأتي لنا المسيح بهذا الانتصار، سيمر الشعب المختار بمرحلة طويلة من التدرُّب على الأخوّة. ليست أخوّة شاملة لكافة البشرية برمتها دفعة واحدة ، بل أخوّة تجمع أبناء إبراهيم، وتقوم على الإيمان بالرب الواحد، وترتبط بالعهد نفسه. ذلك هو المثل الأعلى الذي تحدده شريعة القداسة: "لا تبغض أخاك ... قريبك أحببه كنفسك" (أحبار 19: 17- 18). لا مشاجرات ولا أحقاد ولا انتقامات ثأرية، بل معاونة إيجابية، على ما تقتضيه "شريعة زواج السلفة" الخاصة بواجب الخصوبة (loi de le`virat): "إذا مات إنسان دون عقب، يكون على أقرب الأقارب "أن يقيم عقباً لأخيه" (تثنية 25: 5- 10، تكوين 38: 8 و26). إن تاريخ الآباء يحمل لنا أمثلة طيبة لهذه الأخوّة: يتدارك إبراهيم ولوط الخصومات (تكوين 13: 8)، ويتصالح يعقوب مع عيسو (33: 4)، ويصفح يوسف عن أخوته (45: 1- 8). ولكن يصطدم تطبيق هذا المثل الأعلى دائماً بقساوة قلوب الناس. فالمجتمع الإسرائيلي، كما يراه الأنبياء، ما يزال بعيداً جداً عن هذه المثالية: فلا يوجد محبة أخوية (هوشع 4: 2)، و "لا يشفق واحد على أخيه" (إشعيا 9: 18- 20)، ويتفشى الظلم بوجه عام، وتنتفي كل ثقة (ميخا 7: 2- 6)، ولا يمكن أن "يتكل إنسان على أحد من أخوته، فإن كل أخ يتعقب أخاه (إرميا 9: 4)، وإرميا نفسه يتألم من اضطهاد أخوته أنفسهم له (إرميا 11: 18، 12: 6، راجع مزمور 69: 9، أيوب 6: 15). ويذكّر الأنبياء هذا العالم القاسي القلب بمتطلبات العدالة والرأفة والشفقة (زكريا 7: 9- 10). أليس لهم أب واحد؟ (ملاخي 2: 10)، أليس هذا كفيلاً أن يوحّد بين أعضاء العهد، ويوطّد بينهم أخوّة تفوق قوة هذه الأخوّة المبنية على انتسابهم المشترك لإبراهيم؟ (راجع إشعيا 63: 16). كذلك تمتدح كتب الحكمة الأخوّة الحقيقية. فلا شيء يسبب ألماً أكثر من هجر الأخوة (أمثال 19: 7، أيوب 19: 13)، ولكنّ الخليل الحقيقي يحب دائماً ولا سيما عند الضيق (أمثال 17: 17)، ولا يمكن مبادلته بذهب (سيراخ 7: 20)، لأن "الأخ أمنع من مدينة محصنة" (أمثال 18: 19، الترجمة السبعينية). الله يكره المشاجرات (أمثال 6: 19)، ويحب الوفاق (سيراخ 25: 1). "ما أطيب وما ألذ أن يسكن الأخوة معاً" (مزمور 133: 1.)

. 3نحو مصالحة الأخوة الأعداء:

ومع ذلك، لا تكفي عطية الشريعة الإلهية لإعادة بناء عالم متآخ، لأن الأخوّة الإنسانية مفتقرة على جميع المستويات. ومن وراء الخصومات الفردية، يشهد إسرائيل تفكك أواصر قبائله (راجع 1 ملوك 12: 24) ويشعل الانشقاق الحروب بين الأخوة (راجع إشعيا 7: 1- 9). يصطدم إسرائيل في الخارج مع الشعوب الشقيقة المجاورة مثل آدوم الذي يتعين عليه أن يحبه (تثنية 23: 8)، رغم أنه أشهر السيف ضده (عاموس 1: 11، راجع عدد 20: 14- 21). وماذا نقول عن الأمم البعيدة التي تكنّ الحقد الشديد بعضها لبعض؟ وإزاء هذه الخطيئة الجماعية يلتفت الأنبياء نحو الله. فهو وحده القادر على استعادة الأخوّة الإنسانية عندما يحقق الخلاص الاسكاتولوجي في آخر الأزمنة. عندئذ سيجمع الله يهوذا وإسرائيل في شعب واحد (هوشع 1: 11)، لأن يهوذا وإفرائيم لن يحسد بعد أحدهما الآخر (إشعيا 11: 13- 14)، وسيجمع الله شعب يعقوب بأسره (ميخا 2: 12)، وسيكون إله كافة العشائر (ارميا 31: 1)، وسيسير "الشعبان" معاً في وفاق (ارميا 3: 18)، تحت راية ملك البر (23: 5- 6) ولن تكون هناك إلا مملكة واحدة (حزقيال 37: 22). وسوف تمتد هذه الأخوّة في النهاية إلى كل الأمم التي بمصالحتها المتبادلة ستنعم مجدّداً بالسلام والوحدة (إشعيا 2: 1- 4، 66: 18- 20).

العهد الجديد

الجميع أخوة في المسيح

إن أمنية الأنبياء في أخوّة شاملة تصبح حقيقة في المسيح، آدم الجديد. وإن تحقيقها على الأرض في الكنيسة، مع كونه ليس كاملاً بعد، هو علامة ملموسة لاكتماله النهائي.

.1بكر لأخوة كثيرون:

إن يسوع بموته على الصليب أصبح "بكراً لأخوة كثيرين" (رومة 8: 29) وقد صالح مع الله وفيما بينهما، الجماعتين المتعاديتين: الشعب اليهودي من جهة، والأمم من جهة أخرى (أفسس 2: 11-18). فلهما معاً مجال للدخول إلى الملكوت، ولا يحق للأخ الأكبر- الشعب اليهودي - أن يحسد الابن الضال العائد إلى بيت أبيه (لوقا 15: 25- 32). ويستطيع يسوع بعد قيامته أن يدعو تلاميذه أخوته (يوحنا 20: 17، متى 28: 10). تلك الآن، هي الحقيقة الراهنة، فجميع الذين يقبلونه يصيرون أبناء الله (يوحنا 1: 12)، وأخوة فيما بينهم، وهذا ليس بحكم انتمائهم الجسدي لإبراهيم، ولكن بفضل الإيمان. بالمسيح والعمل بمشيئة الآب (متى 12: 46-50//، راجع 21: 28- 32). بذلك يصبح الناس أخوة للمسيح ليس بالمعنى المجازي، ولكن بقوة الولادة الجديدة (يوحنا 3: 3). فهم مولودون من الله (1: 13)، ولهم أصل واحد مع المسيح الذي قدّسهم "والذي لا يستحيي أن يدعوهم أخوة" (عبرانيين 2: 11). فالمسيح أصبح بالفعل في كل شيء مشابهاً لنا حتى جعلنا جميعاً أبناء معه (2: 10- 17). وإذ نحن حقاً أبناء الله بالمعنى العميق للكلمة، وأهل لأن نناديه "أبّا" ، فإننا نصبح شركاء المسيح في الميراث، لأننا أصبحنا أخوة له (رومة 8: 14- 17)، تجمعنا به رابطة أقوى من الأخوّة بحسب الجسد.

2.جماعة الأخوة في المسيح:

لقد أرسى يسوع الأساس أثناء حياته، وأعلن بنفسه شريعة الجماعة الأخوية الجديدة: فقد ردد الوصايا التي كانت تنظم العلاقات بين الأخوة وأبلغها الكمال (متى 5: 21-26). وأفرد مكانة هامة لواجب النصح الأخوي (متى 18: 15- 17). وإذا كان هذا النص الأخير يترك مجالاً لتصور جماعة تنطوي على ذاتها، وتنبذ الأخ غير المؤمن، فهناك نصوص أخرى تظهر تفتحها على الجميع (متى 5: 47). فيجب على كل واحد أن يمارس المحبة نحو الأصغر من الأخوة المعوزين، لأن فيهم يلتقي المسيح دائماً (متى 25: 40). وبعد القيامة إذ "ثبّت بطرس أخوته" (لوقا 22: 31-32)، يشكل التلاميذ معاً وفيما بينهم "أخوّة" (1 بطرس 5: 9). وأنهم في البداية، يستمرون في اطلاق تسمية "أخوة" على اليهود أقرانهم في الجنس (أعمال 2: 29،

3: 17 ...). ولكن لن يرى بولس فيهم بعد ذلك سوى أخوة له "بحسب الجسد" (رومة 9: 3)، فقد نشأ جنس جديد يشمل اليهود والأمم (أعمال 14: 1- 2)، المصالحين بالإيمان في المسيح. ولا يعود هناك شيء يفرق بين أعضائه، ولو فارق الوضع الاجتماعي بين السادة والعبد (فيليمون 16)، فهم جميعهم واحد في المسيح، جميعهم أخوة ومؤمنون وأحباء الله (راجع كولوسي 1: 2). هؤلاء هم أبناء إبراهيم الحقيقيون (غلاطية 3: 7- 29). إذ يكوّنون جسد المسيح (1 كورنتس 12: 12- 27)، فإنهم وجدوا في آدم الجديد الأساس والينبوع للأخوّة فيما بينهم.

. 3المحبة الأخوّية

تجد المحبة الأخوية مجال الممارسة أولاً داخل الجماعة المؤمنة. فهذه "الأخوّة المخلصة" لا تمثل مجرد المحبة الطبيعية للبشر، إذ أنها لا يمكن أن تأتي إلا بواسطة الولادة الجديدة (1 بطرس 1: 22- 23). وهي ليست من قبيل الحب الأفلاطوني، لأنها وإن سعت للامتداد إلى كل البشر، إلا أنها تمارس نشاطها داخل الجماعة الصغيرة، بتحاشي الحزازات (غلاطية 5: 15)، وبالتعاون المتبادل (رومة 15: 1)، و الاحسان (2 كورنتس 8: 9، 1 يوحنا 3: 17)، والرقة (1 كورنتس 8: 12)، فهي التي تعزّي بولس الرسول عندما يصل إلى رومة (أعمال 28: 15). والقديس يوحنا، في رسالته الأولى، يبدو أنّه أبقى للفظ "أخ" معناه المحدود، ألا وهو العضو في الجماعة المؤمنة. ويجعل الحبّ الأخوي مناقضاً لمسلك قايين (1 يوحنا 3: 12- 16). وهو يرى فيه العلامة التي لا غنى عنها للمحبّة نحو الله (1 يوحنا 2: 9- 12).

.4نحو الأخوّة الكاملة

ولكنّ جماعة المؤمنين لا تتحقق أبداً في كمالها، في هذه الحياة الأرضية، فقد تضم بعض الناس غير المستحقين (1 كورنتس 5: 11)، كما قد يدخلها أخوة كذبة (غلاطية 2: 4- 5، 2كورنتس 11: 26). ولكنها تعلم أنه سيأتي اليوم حيث ينبذ الله

الشيطان الذي يتّهم جميع الاخوة أمامه (رؤيا 12: 10). وفي انتظار هذا النصر النهائي الذي سوف يحقق لجماعة المؤمنين كمالها، فهي تشهد منذ الآن بأن الأخوّة الإنسانية تسير سيرها نحو الإنسان الجديد الذي كانت تصبو إليه البشرية منذ البدء.

اختبار

مقدمة

توحي كلمة "اختبار" إلى الذهن بنوعين من المعاني: يتّجه النوع الأول نحو ما يعمله الإنسان، مثل الامتحان أو السباق. ويرتبط النوع الآخر بما يتحمّله الإنسان من ألم من جرّاء مرض أو فشل أو فقدان عزيز. وإذا كانت الكلمة قد انتقلت من المعنى الأول إلى الثاني، فهذا يرجع بدون شك إلى حكمة مستمدة من أصل ديني، ترى في الألم اختباراً يكشف بواطن الإنسان. إن المعنى المعلوم يتقدم على سواه في الكتاب المقدّس، وهو يعطي الجذور الرئيسية للكلمة (بالعبرية ناساه، باحان، حاقار، وباليونانية diakrinein :و (peirazein معنى "الامتحان" أي محاولة معرفة حقيقة الأشياء العميقة، الكامنة وراء القشور المتقلّبة. فعلى مثال المزيج وعلى مثال المراهق، يجب على الإنسان أن يظهر مقدرته. وليس في هذا ما يحمل في ذاته معنى الألم. وقد يقوم بمبادرة الاختبار هذه الله والإنسان والشيطان. فالله يختبر الإنسان ليكشف بواطن قلبه (تثنية 8: 2)، ولكي يمنح الحياة (يعقوب 1: 12). كذلك يحاول الإنسان من ناحيته أن يثبت لنفسه أنه "مثل الله"، إلا أن هذه المحاولة تأتي نتيجة إغراء وتؤدّي إلى الموت (تكوين 3، رومة 7: 11). وهنا يتحوّل الاختبار إلى تجربة بتدخّل عصر ثالث وهو الشيطان المجرّب. وهكذا نرى أن الاختبار موجّه لمنح الحياة (تكوين 2: 17، يعقوب 1: 1- 12)، بينما تلد التجربة الموت (تكوين3، يعقوب1: 13- 14)، فالاختبار هو عطيّة النعمة، بينما التجربة هي الدعوة إلى الخطيئة. إن هذا الواقع الذي يختبره الإنسان والخاضع للاختبار والتجربة لا يرتبط بالنظام الأخلاقي فحسب، ولكنه يندرج ضمن درامة تاريخية دينية، ويلزم الحرية أن تُعلِن موقفاً في الزمن لتواجه الله والشيطان، ففي كل مرحلة من مراحل تحقيق القصد الإلهي، ينتظر الله جواب الإنسان. عاش شعب الله أولاً هذه الدرامة، وسيكشف "الحكماء" عن أبعادها بالنسبة إلى الجنس البشري، وأخيراً ستجد هذه الدرامة حلّها في المسيح. وإزاء ذلك، يبدو هذا الواقع المزدوج من اختبار وتجربة عملاً من الله، ثم يشير العهد القديم في مرحلته الأخيرة إلى الشيطان بصفته العلّة الشخصية للتجربة الأولى، لكن معنى هذه الدرامة لا ينكشف تماماً إلاّ في المبارزة التي تقابل فيها المسيح والشيطان.

العهد القديم

أولاً: اختبار شعب الله

بدأت الدرامة في وعي إسرائيل مع وعد الله باختياره شعباً له بعهد يعقده معه. ولكنّ هذا الأمل الذي نشأ هكذا سيحتاج إلى مزيد من التنقية.

.1اختبار إيمان الانسان:

في مرحلة أولى، يُدعى الإنسان إلى الالتزام تجاه الوعد فيحدث اختبارٌ لإيمانه، كما حصل لإبراهيم ويوسف وموسى ويشوع (عبرانيين 11: 1- 40، سيراخ 44: 2، 1 مكابيين 2: 52). وتشكِّل ذبيحة اسحق دون شكّ الاختبار الأمثل (تكوين 22): ولكي يصل الله بالوعد إلى تمامه، يجب على الإنسان أن يعبّر عن إيمانه بطاعة حرّة تقوم بتطابق الارادتين. ويمرّ إسرائيل، بعد خروجه من مصر، بتجربة عدم الإيمان: إنه شكّ في حضور الله الخلاصي أثناء محنته في البرية (خروج 17: 7). وهذا الرفض للإيمان يُحاكَم إسرائيل عليه. فلا يكتمل الفصح إلا للنسل المؤمن. وهو وحده الذي يرث أرض الميعاد. وبالإضافة إلى ذلك، توضّح خبرة الصحراء القيمة اللاهوتية للتعبير عن "تجربة الرب". ولهذا التعبير، ثلاثة معان. فإما أن الإنسان يريد الخروج من محنته، فيلزم الله أن يضع لها حدّاً (راجع خروج 15: 25، 17: 1- 7)، وإما أنه يضع نفسه في ورطة لا خلاص منها، ليرى إن كان الله قادراً على أن ينتشله منها، وإما أنه يتثبّت، بالرغم من كل العلامات الواضحة، بطلب "آيات" أخرى، دليلاً على القوة الإلهية (مزمور 95: 9، مرقس 8: 11- 13).

.2اختبار المحبة:

ويبت الله عهداً مع هذا الجمع الذي كوَّن منه شعباً. تلك هي بداية المرحلة الثانية التي تمّ فيها اختبار أمانة الشعب للعهد، ويمكن تسميتها "اختبار المحبة". لقد اختار الشعب فعلاً أن يخدم إلهه (يشوع 24: 18)، لكن لا يزال قلبه منقسماً. فللاختبار

فوائده إذ إنّه يُلزم الشعب بإعلان محبته لله وإثباتها بالفعل، ويعمل على تنقية القلب من كلّ شوائبه. وذلك يشكّل عملاً طويل المدى يباشره الله (استعارة النار والسبّاك: اشعيا 1: 25- 26). وتتكوّن بالتدرّج البطيء بعض المجموعات التشريعية (شريعة العهد، شريعة القداسة و شريعة اللاويين)، إذ يوجّه الله إلى شعبه النداء إلى القداسة (لاويين، في أماكن متفرقة). ويقابل هذا الاختبار الجديد حكم جديد: فالسبي الذي يعتبر رجوعاً إلى البريّة هو جزاء عبادة الأوثان المقابلة للزنا (هوشع 2.)

.3اختبار الرجاء:

سوف ترجع من الأسر بقية صغيرة فقط، ممتَحَنَة. وسيظلّ التصرّف الإلهي هو إيّاه أثناء محنة إسرائيل تحت عيني يهوه (1 ملوك 19: 18)، وأثناء محنة يسوع (رومة 11: 1- 5). في كلتا الحالتين، لم يسفر الاختبار عن بقيّة، إلاّ بفضل النعمة الإلهية وحدها. لقد أظهر الأسر والفترة الطويلة التي تلته عدم إمكانية تحقيق الوعد الإلهي بالوسائل البشرية. لقد مرّت أزمنة طويلة وحدثت معارضات واضطهادات، وظهر ضُعفُ الشعب. فلم تكن هذه كلها لتثير موضوع الإيمان بكلمة الله أو الأمانة نحو العهد، بقدر ما طرحت موضوع تنفيذ الوعد الإلهي نفسه. هكذا منذ السبي حتى مجيء المسيح، سيصبح الاختبار الذي ستتعرض له البقية الصغيرة أساساً لاختبار الرجاء. إن ملكوت الله يبدو متأخراً في ظهوره، ودون أجل محدد. فالتجربة هي تجربة اللحظة الحاضرة، تجربة هذا العصر، أي تجربة الاندماج والاستقرار في هذا العالم. يمر شعب الله بخطر الاستقرار في هذا العالم الحاضر، ويعاني تجربة "هذا الجيل"، تجربة العالم ولما بدا خطر العلمنة، أخذ الشعب يزيد من وعيه لعمل الشيطان "سيّد هذا العالم" (أيوب 1- 2). إن اختبار الرجاء هذا هو الأكثر عمقاً والأكثر تنقية. فبقدر ما يقترب الله من الإنسان، يزيد الله في امتحانه (يهوديت 8: 25- 27). وسينتهي الاختبار بحكم أخير هو مجيء الملكوت أو حلول الدهر الآتي في هذا العالم الحاضر.

ثانياً: اختبار الطبيعة البشرية

1 .الاختبار على المستوى الشخصي:

ينتقل "الحكماء" في تأملاتهم من الاختبارات التي تعرّض لها الشعب إلى المستوى الشخصي، فيشدّدون على مظهر آخر من مظاهر الاختبار وهو الألم، وبالأخص ألم الصديق. وهنا يبلغ الاختبار أقصى حدّته ويصير الله أقرب ما يكون من الإنسان، فلا يعود الإنسان يواجه تحدّي المستحيل فحسب بل اللامعقول. وعندما يبلغ الاختبار هذه الدرجة من الحدّة، يتحوّل إلى تجربة: لا تجربة الشك في قدرة الله أو الخيانة لعهده أو تفضيل العالم عليه، بل تجربة التمرّد والتجديف عليه، تلك هي الطريقة التي يشهد بها الشيطان لله. يفتح كتاب أيوب باب النقاش ويختمه باللجوء إلى سرّ الحكمة الإلهية التي لا يمكن سبر غورها. ويفعل ذلك، لا على سبيل التهرّب من الموضوع، بل في اعتراف خاشع بأن المحبة ترفع الإنسان لتكيّفه تدريجياً مع سرّ الله (راجع تكوين 22). وقد نجد أضواء متزايدة للردّ على هذه المشكلة في نشيد "عبد الرب" (أشعيا 52: 13 إلى 53: 12). وخاصة في الكتب الصادرة أثناء الضيق الشديد (دانيال 9: 24- 27، 12: 1- 4، حكمة، في أماكن متفرّقة). في هذه الكتب، تبدو المحنة غير قابلة للحلّ على المستوى الشخصي، لأن مصدرها نابع من خارج الإنسان (حكمة 1: 13، 2: 24)، إنها واقع ملازم للطبيعة البشرية وخاص بالجنس البشري ككل. ولكن هناك شخصاً واحداً سيستطيع أن يفتح لها الطريق إلى الحياة، وهذا الشخص لن يخضع لسلطة الشيطان، وسيكون متضامناً مع "الجماعة" ، وقائماً مقامها. وسيتحقق الحكم في مجيء "العبد" المنتظر.

2.الاختبار على المستوى الجماعي:

نرى في هذه النتائج آثار الفكر الكهنوتي وهي تشبه إلى حدّ كبير تلك النتائج التي وصل إليها كتاب التكوين، عندما يصف أصول الأشياء، والتي من شأنها أن تجعلنا ندرك عمق الطبيعة البشرية. ويشكّل الاختبار الإلهي أخيراً، أبلغ إعلان عن محبة الله المجاني وحريّته السامية. ولذا يطلب الله أن يكون جواب الإنسان على أعظم قدر من الحرية. والاختبار هو بحق المجال المتاح لهذا الجواب. ويظهر الإصحاح الثاني

من كتاب التكوين، بأسلوب مجازي، هذه العناية المجانيّة التي يبديها الله إزاء سيّد الخليقة وهو الإنسان. إن محبة مثل هذه قائمة على الاختيار، ولا يمكن أن يفرضها الله على الإنسان فرضاً بل يتطلّب منه قبولها بحريّة. ومن هنا، كان لابدّ من الاختبار، خلال شجرة المعرفة (تكوين 2: 17)، وهكذا يكشف لنا الكتاب المقدس الطبيعة البشرية في مقوّماتها الأساسية. لا يكون الإنسان إنساناً ومسؤولاً مسؤولية كاملة إلا إذا كان له القدرة الدائمة على اختيار الله الذي دعاه أن يكون "على صورته". إلاّ أن آدم اختار نفسه كإله (تكوين 3: 5). ذلك أن بين الاختبار والاختيار، حدثت الأزمة أي التجربة التي تنكشف علّتها الشخصية ألا وهي الشيطان (تكوين 3، راجع أيوب 1 إلى 2). وهكذا نرى للتجربة معنى يضيف شيئاً إلى ما هو مجرّد اختبار: "إن الخطيئة اتخذت من الوصية سبيلاً" وأدّت إلى الموت (رومة 7: 9- 11). لقد برزت عناصر جديدة: وهي الشرير الكذّاب الذي يظهر أيضاً بمظهر المضلّ. لا يختار الإنسان عزلته إلاّ إذا اعتقد أنه سيجد فيها الحياة. وإذا لم يجد فيها إلاّ العري والموت، فهذا دليل على أنه انخدع. ويتضمّن اختباره أساساً كفاحاً ضد الكذب، وصراعاً مستميتاً ليحدّد، طبقاً للحقّ، موقفاً تجد فيه الحرية مجال ممارستها الوحيد (يوحنا 8: 32- 44). ذلك هو الجواب الأخير على تساؤلات "الحكماء". تخوض البشرية اختباراً يفوقها ولن تتغلّب عليه إلاّ بفضل وعد أعطي على سبيل نعمة (تكوين 3: 15) أي بفضل مجيء "النسل" الذي سيصل بالاختبار إلى الانتصار النهائي.

العهد الجديد

أولاً: اختبار المسيح

لقد وضع الشيطان المسيح في المواقف التي كان قد سقط فيها آدم والشعب، والتي كان يرزح تحت ثقلها المساكين. في يسوع المسيح يتطابق الاختبار مع التجربة وقد تغلّب عليهما، لأنه عندما واجههما بنجاح، بلغت المحبة الإلهية أوجها، وهي المحرك الأول للاختيار أساس الاختبار والتجربة للإنسان. إن المسيح هو "النسل"،

وفقاً للوعد وبكر الشعب الجديد. ففي البرية (لوقا 4: 1- 2)، ينتصر يسوع على المجرّب في عقر داره (راجع 11: 1 .(19 -8فهو "الإنسان" الذي يحيا، أخيراً، وأساساً بكلمة الله وفي الوقت نفسه هو الربّ "المخلّص"، الذي يستمر شعبه في تجربته (متى 16: 1، 19: 3، 22: 18). إن يسوع هو الملك الأمين، والراعي الصالح الذي يحب خاصته حتى النهاية. والصليب هو الاختبار الأول (يوحنا 12: 27- 28) يثبت به الله محبته (3: 14- 16). يسوع هو البقية الصغيرة التي يركِّز فيها الآب كلّ محبته الكامنة في الاختيار الأول: في هذه الثقة البنوية، يتعرّض يسوع لبغض العالم، وينتصر عليه في الوقت نفسه (يوحنا 15: 18، 16: 33). يسوع هو "عبد الرب" وحمل الله. يحمل على الصليب خطيئة البشر فيحوّل تجربة التجديف إلى شكوى بنوية، والموت اللامعقول إلى قيامة (متى 27: 46، لوقا 23: 46، فيلبي 2: 8- 9). وبصفته آدم الجديد، وصورة الآب، تأخذ تجربته قيمة تجربة الرأس: إنها تتخلل الظهور الإلهي وبدء ممارسة رسالته (مرقس 1: 11- 14). وعلى مدى حياته، سيقابلها كالوجه المضاد لإرادة الآب، يجدها في أقاربه (مرقس 3: 33- 35) وبطرس (مرقس 8: 33) وفي طلب الآيات المبهرة (مرقس 8: 12) وفي التحقيق المادي للخلاص المنتظر (يوحنا 6: 15). أخيراً، قبل إتمام المرحلة النهائية من رسالته يتعرّض للتجربة الأخيرة وهي نزاعه في بستان الزيتون (لوقا 22: 40 و46). هكذا، بانتصاره على المجرّب منذ البداية حتى النهاية (لوقا 4: 13)، يدخل المسيح أخيراً البشرية الجديدة في وضعها الحقيقي وفي الدعوة إلى البنوّة (عبرانيين 2: 10- 18).

ثانياً: اختبار الكنيسة

من اختبار المسيح تخرج الكنيسة مبرّرة، كما تبرّرت الجماعة بواسطة "العبد" (اشعيا 53: 11). وتتبع رسالتها سير المسيح عينه (2 تيموتاوس 2: 9- 11، لوقا 22: 28- 30). والمعمودية التي فيها يصبح فصح المسيح فصح الكنيسة تشكّل اختباراً (مرقس 10: 38- 39) يجرّ وراءه محناً لاحقة (عبرانيين 10: 32- 39). هنا تختلط المفردات التي تعبّر عن الاختبار مع الكلمات التي تعبّر عن الألم

(اضطهاد diogmos ، محنة أو شدة (thlipsisوالتي تعبّر عن الصبر (لا سيما - hypomeneمثابرة). ولهذا الأسلوب في العهد الجديد، صدى اسكاتولوجي قبل أن يكون سيكولوجياً. وقرب مجيء الرب يجعل المقاومة بين النور والظلمات تبلغ حدّها الأقصى. والكنيسة هي مكان الاختبار، حيث تتقوّى الأمانة في الاضطهاد (لوقا 8: 13- 15، 21: 12- 19، متى 24: 9- 13)، وحيث يخرج الإنسان من الشدّة "ممحّصاً". يحمل اختبار الكنيسة هذا طابعاً رؤيوياً، يكشف حقائق خفيّة عن الإنسان الجسدي، ومدى المسؤولية المسلّمة لكل الأشخاص الذين يرسلهم الآب في رسالته الكبرى: المسيح (عبرانيين 2: 14- 18)، وبطرس (لوقا 22: 31- 32)، والتلاميذ (لوقا 21: 12- 13) وكل كنيسة أمينة (رؤيا 2: 10). بهذا المعنى يبلغ الاختبار والرسالة ذروتهما في الاستشهاد. ولكن في الكفاح الاسكاتولوجي الأخير الذي يشكِّل الاختبار الخاص بالكنيسة، تنكشف علّة التجربة الحقيقية: بينما يختبر الله خاصته، الشيطان وحده هو الذي يجرّبهم (لوقا 22: 31، رؤيا 2: 10، 12: 9- 10). وتميط الكنيسة، الواقعة تحت الاختبار، اللثام عن المضلّل، الشاكي، مؤدّية الشهادة بواسطة البارقليط، عن الروح المنتصر الذي يقودها إلى هدف الفصح الأخير (رؤيا 2- 3، لوقا 12: 11- 12، يوحنا 16: 1- 15). ولذلك تبدو الكنيسة، في كتب الرؤى واقعة تحت الاضطهاد، وفي الوقت نفسه، حاصلة على الخلاص (دانيال 12: 1، رؤيا 3: 10، 2 بطرس 2: 9). فيعبّر الاختبار عن وضع الكنيسة التي ما تزال معرّضة للامتحان وهي نقية، وفي حاجة مستمرة إلى تطهير وهي مجيدة. وتأتي غالباً التجارب الخاصة بالكنيسة من تجاهل أحد هذين العنصرين المتداخلين في تكوينهما.

ثالثاً: اختبار المسيحي

.1اختبار الروح:

تلازم البشارة بالإنجيل الضيق الشديد الذي سيحصل في آخر الأزمنة (متى 24: 14). ولذا سيكون الاختبار ضرورياً بنوع خاص للمؤتمنين على خدمة الكلمة (1

تسالونيكي 2: 4، 2 تيموتاوس 2: 15)، وإلاّ تحولت رسالتهم إلى تجارة (2 كورنتس 2: 17). والمرور بالاختبار، شرط للرسالة (1 تيموتاوس 3: 10، فيلبي 2: 22). ومن هنا، يمكن تمييز المرسلين الكذبة (رؤيا 2: 2، 1 يوحنا 4: 1). على المستوى السكيولوجي، يسبر الله غور القلوب ويختبرها (1 تسالونيكي 2: 4)، ويسمح فقط بالتجربة (1 كورنتس 10: 13) التي يثيرها المجرّب (أعمال 5: 3، 1 كورنتس 7: 5، 1 تسالونيكي 3: 5) خلال العالم (1 يوحنا 5: 19) وخصوصاً خلال المال (1 تيموتاوس 6: 9). ولذلك يجب أن نطلب ألاّ "ندخل في تجربة" (متى 6: 13، 26: 41)، فهي تقود إلى الموت (يعقوب 1: 14- 15). فشتّان بين موقف الصلاة البنوية وموقف الذي يجرّب الله (لوقا 11: 1- 11). إن الاختبار هو كالتجربة التي لا يسقط فيها المرء، وتفضي به إلى الحياة. وهي من متطلبات الحياة في يسوع المسيح: "فكل من أراد أن يحيا في المسيح حياة التقوى أصابه الاضطهاد" (2 تيموتاوس 3: 12)، إنه شرط ضروري للنموّ (راجع لوقا 8: 13- 15) والصلابة (1 بطرس 1: 6- 7: في سبيل الدينونة) وللفضيلة المجرّبة (1 كورنتس 11: 19). والتواضع (1 كورنتس 10: 12). وباختصار، إن الاختبار هو طريق الفصح الداخلي، طريق المحبة المشبّعة بالرجاء (رومة 5: 3- 5). منذ ذلك الحين، يعتبر الإنسان مسيحياً ممحّصاً عندما يختبر الروح: فالاختبار يفتح القلب لقبول المزيد من عطايا الروح القدس وهو من خلال الاختبار يحررنا. وهكذا يعرف المسيحي المتحرّر من قيوده والمستنير بالروح القدس (1 يوحنا 2: 20 و27) كيف يميّز ويتحقق و "يختبر" كل شيء (رومة 12: 2، أفسس 5: 10). هذا هو الأساس الروحي لفحص الضمير الذي ليس هو حساباً "روحياً" ، بقدر ما هو ديناميكي، فيه يختبر الإنسان نفسه في نور الروح القدس (2 كورنتس 13: 5، غلاطية 6: 1.(

.2الاختبار عبور نحو الله:

يدعونا الكتاب المقدس إلى أن نعطي للاختبار معنى قدسياً. إن الاختبار هو عبور "نحو الله" من خلال مخططه. تجتمع وجوه الاختبار المختلفة من إيمان وأمانة ورجاء وحرية في امتحان المسيح الأكبر الذي يواصله في الكنيسة وفي كل مسيحي

والذي سينتهي بولادة كون جديد (رومة 8: 18- 25) وستكشف المعركة الاسكاتولوجية في آخر الأزمنة معنى الآلام التي ترتّبت على الاختبار في قصد الله، الذي يهدف إلى جعل الإنسان مشاركاً في الطبيعة الإلهية (2 بطرس 1: 4). في المسيح، نرى تلازماً حتمياً بين الاختبار الذي هو من الله والتجربة التي هي من الشيطان. إنهما يجعلان الإنسان يعبر من الحرية المعروضة إلى الحرية المعاشة، من الاختيار إلى العهد. يرفع الاختبار الإنسان إلى مستوى سرّ الله، أما الإنسان المجروح فيزداد ألماً كلما قرب الله منه. وبالروح يستطيع الإنسان أن يدرك في سرّ الصليب العبور من الخلق الأول إلى الثاني، ومن عالم الأنانية إلى عالم المحبة. حقاً للاختبار طابع فصحي.

اختيار

مقدمة

العهد القديم

أولاً : خبرة الاختيار

.1الحدث الأصلي:

.2الاختيار الالهي:

.3الاختيار حادث متواصل:

آ) قبل إبراهيم:

ب) ومن خلال الآباء:

جـ) من داخل شعبه المختار:

ثانياً: معنى الاختيار

.1اصل الاختيار:

.2هدف الاختيار:

.3نتيجة الاختيار:

ثالثاً: الاختيار الجديد، الاسكاتولوجي

.1اختيار ورذل:

.2العبد المختار:

العهد الجديد

أوّلاً: يسوع المسيح المختار من الله

ثانياً: الكنيسة شعب مختار

.1اختيار الاثني عشر:

.2الاختيار الالهي في الكنيسة:

ثالثاً: مختارون أو مرذولون

مقدمة

بدون مفهوم الاختيار، لا نفهم شيئاً عن قصد الله ومشيئته بخصوص الإنسان. ولكنّ الإنسان الخاطئ الذي فقد ثقته بالله نهائياً والذي لا يشعر إلاّ بالحسد نحو أخوته يرفض قبول نعمة الله وسخائه، بل يعترض عليهما عندما ينعم بهما أحد غيره (متى 20: 15). أمّا إذا انتفع هو بهما، فإنه يتباهى بها كأنها خيرات اكتسبها بفضله وحده. وهناك فرق شاسع بين غضب قايين على أخيه (تكوين 4: 4- 5) وغمّ بولس الذي يتألم من أجل بني قومه (رومة 9: 2- 3)، فيصبّ غصّة قلبه في صلاة شكر لله على "قراراته الخفية وطرقه غير المفهومة" (11: 33)، فبين الموقفين، يمتدّ الطريق كله الذي يقود من الخطيئة إلى الإيمان، هذه هي مسيرة الفداء، ومضمون الكتاب المقدس بأجمعه.

العهد القديم

أولاً : خبرة الاختيار

.1الحدث الأصلي:

تقوم خبرة الاختيار عند إسرائيل في إدراكه أن مصيره يختلف عن مصير الشعوب الأخرى، وأنه يتمتّع بوضع فريد يرجع ليس إلى الصدفة أو إلى توفيق بشري، ولكن إلى مبادرة مقصودة وسامية من جانب يهوه. وإذا كانت المصطلحات الأصلية المعبّرة عن الاختيار (مثل الكلمة العبرية "باحار" ومشتقّاتها) حديثة العهد، إلا أنّ الوعي بهذا التصرّف الالهي قديم قدم وجود إسرائيل. ولا ينفصل هذا الوعي عن العهد، بل يعبّر في آن واحد عن طبيعته الفريدة (إسرائيل وحده بين كثيرين آخرين) وعن سرّه الباطني (ان الله قد اختاره). وهكذا فإن هذا الوعي يعطي عمقاً دينياً للعهد ويرفعه إلى مرتبة السر.

.2الاختيار الالهي:

ترجع الاقرارات الأولى بالاختيار الإلهي إلى أقدم الصيغ المعبّرة عن إيمان إسرائيل. فالصلاة الطقسية الخاصة بالبواكير التي يذكرها كتاب التثنية 26: 1- 11 تحتوي على قانون إيمان قديم جدّاً يقوم جوهره على المبادرة الإلهيّة التي أخرجت العبرانيّين من مصر لتقودهم نحو الأرض المباركة. ورواية العهد المبرم في شكيم على يشوع ترجع بتاريخ إسرائيل إلى اختيار من الله: "فأخذت إبراهيم أباكم" (يشوع 24: 3)، وتنوّه بأنّه لا يمكن أن تتم الاستجابة لهذه المبادرة الاّ بقبول حر من الشعب: "فاختاروا لكم من تعبدون" (24: 15). لاشكّ في أن الصيغ المذكورة بمناسبة عهد سيناء أكثر حداثة من حيث الزمن: "اتّخذنا ملكاً" (خروج 34: 9)، "فإنكم تكونون لي خاصّة من جميع الشعوب" (19: 5)، ولكنّ هذا الإيمان المعلن قائم من قبل في إحدى نبوءات بلعام: "كيف ألعن من لم يلعنه الله ... إنّه شعب سيسكن وحده ولا يحسب بين الأمم" (عدد 23: 8- 9). وأقدم من ذلك أيضاً نجده في نشيد دبورة، الذي يقرن بالتناوب عظائم "الرب إله إسرائيل" (قضاة 5: 3 و 5: 11) بسخاء المحاربين الذين قدّموا أنفسهم "للرب" (قضاة 5: 2 و9 و13 و23.)

.3الاختيار حادث متواصل:

كلّ هذه الإقرارات تروي تاريخاً، وتشهد باستمرارية قصدٍ واحدٍ وتظهر اختيار الشعب ممهّداً له بمجموعة اختيارات سابقة، ومواصلاً نموه بانتقاء مختارين جدد.

آ) قبل إبراهيم:

يحتوي تصميم البشرية على تفضيلات إلهية (هابيل، تكوين 4: 4)، ومعاملات تمييزية (أخنوخ، تكوين 5: 24)، وحادث فريد (نوح "إني إياك رأيتُ بارّاً أمامي في هذا الجيل" (7: 1)، والبركة الممنوحة إلى سام (9: 26). إلاّ أن ذاك التصميم لم يعرف بعدُ الاختيار بمعناه الدقيق، لكنه يفترضه باستمرار: فلقد بُني كل ذلك التاريخ لكي يستطيع الله، الذي يتتبّع بنظره كل الأجيال، أن يختار يوماً، من وسط

كل هذا الجمهور البشري الواقع فريسة الخطيئة والمطامح إلى فتح السماء، مختاره إبراهيم، "ليبارك فيه جميع عشائر الأرض" (تكوين 12: 3.(

ب) ومن خلال الآباء:

يظهر الله استمرارية قصده في الاختيار. فقد اختار لذاته أمّة، وأبقى على هذا الاختيار، ولكن ليس الوارث الطبيعي في هذه الأمة هو الذي سيحمل بركة الله، مثل أليعازر أو إسماعيل أو عيسو أو روبين، بل في كلّ مرّة تتولّى مبادرة خاصّة من الله في تعيين مختاريه: اسحق (تكوين 18: 19) ويعقوب ويهوذا. ويقوم موضوع كتاب التكوين على الجمع الغريب بين النتائج الطبيعيّة لاختيار إبراهيم في البدء، وبين التصرفات التي يقلب الله بها مشروعات الإنسان، ويحتفظ هكذا في الوقت نفسه بأمانته في مواعيده مع الأولويّة المطلقة لمبادراته. وفي هذه الروايات، تثبت سمة دائمة خاصّة بالاختيار. فبينما في نظر البشر، تسبب ميزة المختار تلقائياً سقوط الذين استُبعدوا، ولنا شاهد على ذلك في اللازمة التي تتخلّل النبوءات الصادرة عن الآباء: "سيكون أخوتك عبيداً لك" (9: 25، 27: 29، 27: 40) فإنّه في المواعيد الإلهيّة تجعل كلمة الله من المختار بركة للأرض كلّها (12: 3، 22: 18، 26: 4، 28: 14.(

جـ) من داخل شعبه المختار:

ينتخب الله لنفسه رجالاً يجعلهم وكلاء على رسالة، مؤقّتة كانت أو دائمة، ويحمل هذا الانتخاب، الذي به يفرزهم ويكرّسهم، سمات اختيار إسرائيل، وبالنسبة للأنبياء، يظهر الاختيار غالباً خلال الدعوة أي نداء الله المباشر، الذي يعرض أسلوباً جديداً للحياة ويطلب جواباً. ونرى في دعوة موسى النموذج المثالي (خروج 3، راجع مزمور 106: 23 "مختاره"). ولكن عاموس (عاموس 7: 15)، وإشعيا (إشعيا 8: 11)، وإرميا (إرميا 15: 16- 17، 20: 7) قد مرّوا بالاختبار عينه: فقد اجتذبهم الله وانتزعهم من حياتهم العاديّة، ومن عشرة البشر، فأرغمهم على إعلان وجهة

نظره ومعارضة شعبهم. يختار الله الملوك. هكذا اختار شاول (1 صموئيل 10: 24)، وخاصة داود الذي تمّ اختياره في الوقت نفسه الذي رذل فيه شاول (1 صموئيل 16: 1). وكان ذلك بمثابة اختيار لا رجعة فيه، له ولذريّته التي قد تتعرض لعقاب صارم من الله، إلاّ أن الله لن ينبذها أبداً (2 صموئيل 7: 14- 16). لا مجال هنا لنداء مسموع، فالله يعرب عن اختياره للملك على لسان النبي (1 صموئيل 10: 1) الذي يتلّقاه من خلال كلمة الله (1 صموئيل 16: 6- 12، حجّاي 2: 23). وغالباً ما يستعمل الله مجرى الأحداث ليرفع على العرش الملك الذي اختاره، مثلما فعل مع سليمان الذي فضّله على أدونيّا (1 ملوك 2: 15). ولكنّا نحن هنا في صدد اختيار بمعنى الكلمة (تثنية 17: 15)، ليس فقط بسبب الكرامة الملكية والصفة القدسية للمسحة، ولكن أيضاً لأن اختيار مسيح الرب يرتبط دائماً بعهد الله مع شعبه (مزمور 89: 4)، ولأن وظيفة الملك الأساسية تقوم على إبقاء إسرائيل أميناً على دعوته. كذلك الكهنة واللاويون هم أيضاً موضع اختيار. فالخدمة المعهود بها إليهم بأن "يقفوا أمام الرب" تفترض حدوث "فرز" (تثنية 10: 8، 18: 5)، وأسلوب حياة مختلف عن أسلوب حياة باقي الشعب. والواقع، يرجع التكريس إلى مبادرة إلهيّة. قد اختّص الله اللاويين بدلاً من الأبكار الذين كانوا من نصيبه بحكم الشريعة. ولكنه لكي يبين أنه لا يريد فرض سيادته بطريقة عشواء، وبلا مبالاة، يهتّم بنوعيّة معاونيه وينتظر منهم تصديقاً فرحاً. وإذ اختار الله اللاويين ليكونوا خاصته وميراثه، فيجب عليهم أن يتعهّدوا بأن يتخذوا الله نصيباً لهم (عدد 18: 20، مزمور 16: 5- 6). وإن كان هناك تواصل بين اختيار الكهنة واللاويين واختيار إسرائيل، فلأن الرب قد اختار شعبه ليكون بأجمعه "مملكة أحبار وشعباً مقدّساً" (خروج 19: 6). ومثلما اختار الله شعبه، اختار الأرض والأمكنة المقدسة التي أعدّها له. لأنه، ليس مثل آلهة البعل، حبيس الينابيع أو الجبال التي يعمل فيها. وكما أنه اختار "سبط يهوذا" "اختار جبل صهيون الذي أحبه" (مزمور 78: 68) و "ابتغاه لسكناه" (مزمور 68: 17، 137: 13). وخاصة اختار هيكل أورشليم "ليحلّ فيه اسمه" (تثنية 12: 5 ...، 16: 7- 16).

ثانياً: معنى الاختيار

إن كتاب التثنية، الذي جمع الاصطلاحات عن الاختيار حول المصدر "بَحَر" قد أبرز معناه:

.1اصل الاختيار:

يرجع أصل الاختيار إلى مبادرة إلهيّة مجانيّة. إن الرب هو الذي "لصق بكم واختاركم" (تثنية 7: 7)، ولستم أنتم الذين اخترتموه. والسبب الوحيد لهذه النعمة هو المحبة: لا يبرّرها أي فضل ولا أي امتياز، من جانب إسرائيل، فإنه يقلّ عن جميع الشعوب "ولكن... الرب أحبكم" (7: 7- 8). فيضع الاختيار علاقة حميمة بين الله وشعبه: "انتم بنو الرب" (تثنية 14: 1)، ولكن لا تقوم هذه القرابة على أي أساس جسدي، كما يحدث كثيراً في الوثنية بين الآلهة وعبّادهم، بل إنها قرابة روحية ناتجة عن اختيار الرب (14: 2)، وتعبّر عن سمو من يكون دائماً "حبه سابقاً لحبنا" (1 يوحنا 4: 19.)

.2هدف الاختيار:

ويهدف الاختيار إلى تكوين شعب مقدس، مكرّس للرب، مرتفع "فوق جميع الأمم للتسبيح والذكر والمجد" (تثنية 26: 19)، لينشر بين الشعوب عظمة الرب وسخاءه. وتقوم الشريعة، خاصة عن طريق الحواجز التي تنصبها بين إسرائيل والأمم، بمثابة الوسيلة الكفيلة بتحقيق هذه القداسة (7: 1- 6.)

.3نتيجة الاختيار:

إن نتيجة الاختيار الذي يفرز إسرائيل على حدة من بين الشعوب الأخرى، هي تقييدها بمصير لا يقارن بمصير سائر الشعوب: امّا سعادة فائقة وامّا شقاء لا مثيل له (تثنية 28). وتبقى كلمة عاموس دستوراً للاختيار: "إيّاكم وحدكم عرفت من بين جميع عشائر الأرض، فلذلك سأفتقدكم من أجل جميع آثامكم" (عاموس 3: 2.)

ثالثاً: الاختيار الجديد، الاسكاتولوجي

.1اختيار ورذل:

يحتفظ هذا التهديد الشديد الذي يذكره عاموس بناحية إيجابية مشجعة: لكي يعاقب الله شعبه هكذا، فهذا دليل على عدم التخلّي عنه. وأهول ما في الأمر الاحتمال أن يرجع الله عن الاختيار، ويترك إسرائيل يذوب بين الشعوب الأخرى. فمثلما رذل الله الأخوة السبعة ليختار داود (1 صموئيل 16: 7)، وكما رذل افرائيم ليختار يهوذا (مزمور 78: 67- 68)، ألا يحتمل أن "يخذل هذه المدينة أورشليم التي اختارها" (2 ملوك 23: 27)؟ كم يضطّر الأنبياء، وخاصّة ارميا، أن يفكّروا في هذه العاقبة! فإسرائيل مثل الفضة المرذولة التي لا يمكن أن تنقّى (إرميا 6: 30، 7: 29): و"هل رذلت يهوذا؟" (14: 19). وفي آخر الأمر، ستكون الإجابة على هذا السؤال بالنفي: "إن أمكن أن تقاس السماوات من فوق، وأن يفحص عن أسس الأرض من تحت، فأنا أيضاً أرذل جميع ذريّة إسرائيل" (إرميا 31: 37، راجع هوشع 11: 8، حزقيال 20: 32). في الحقيقة، أنّ العروس الخائنة "قد طلّقها بعلها بسبب خطاياها"، ولكن برغم ذلك فقد يسأل الله قائلاً: "أين كتاب طلاق أمّكم؟" (اشعيا 50: 1). يبقى الاختيار قائماً، ولكن في صورة جديدة: "سيعود الرب يختار أورشليم" (زكريّا 1: 17، 2: 12)، "ويعود فيصطفي إسرائيل" (اشعيا 14: 1)، متجاوزاً خطيئته وسقوطه على صورة البقّية التي لن تكون نتيجة للصدفة بل لعمل الله القدير. فهي "الزرع المقدس" (اشعيا 6: 13)، و "النبت" (زكريّا 3: 8)، و "السبعة آلاف رجل الذين لم يجثوا على ركبتهم للبعل" (1 ملوك 19: 18)، وهم الذين، بحسب تفسير القدّيس بولس، قد استبقاهم الربّ لذاته (رومة 11: 4.(

.2العبد المختار:

كثيراً جدّاً ما يطلق الوحي، على لسان الله نفسه تسمية "المختار" على هذه البقية "إسرائيل الجديد" (اشعيا 41: 8، 43: 20، 44: 2، 45: 4، 43: 10، راجع

65: 9 و15 و22). وهذا الاسم مناسب جدّاً للإشارة إلى مبادرة الله الخلاّقة، القادرة على أن تخرج من وسط تشيع فيه الوثنية، شعباً مكرّساً لخدمة الإله الحقّ. ففي صميم العالم وتاريخه، اختار الله لنفسه هذا الشعب. وإليه تصبو أفكاره ومن أجله يدبّر كلّ العالم، ويختار رجلاً مثل كورش (45: 1)، وينصره على الأمم "لأجل إسرائيل مختاري" (45: 4). وفي قلب هذا العمل، يبرز الله هذا الشخص العجيب، ولا يطلق عليه أية تسمية أخرى سوى "عبدي" (42: 1، 49: 3، 52: 13) و "مختاري" (42: 1). ليس هو ملكاً ولا كاهناً ولا نبياً، لأنّ كل هؤلاء المختارين هم أوّلاً رجال لا يمتازون عن غيرهم في شيء قبل أن يدركوا رسالتهم: يسمعون نداء دعوة ويقبلون مسحه. أما عبد الربّ فإنه يتبين دعوة الله وهو في بطن أمه (راجع ارميا 1: 5). واسمه لم يعطَ له من البشر بل من الله (إشعيا 49: 1) ومنه يستمد كل كيانه، القائم أساساً على الاختيار، ولذا فليس هذا الوجود إلاّ خدمة وتكريساً: فالمختار هو بالضرورة العبد.

العهد الجديد

أوّلاً: يسوع المسيح المختار من الله

رغم أنّ العهد الجديد لم يطلق على يسوع تسمية "المختار" الاّ نادراً (لوقا 9: 35، 23: 35، ومن المحتمل يوحنا 1: 43)، إلاّ أنّها تطلق عليه دائماً في المناسبات الاحتفالية: العماد التجلّي والصلب. وهي تشير دائماً إلى صورة "العبد". وإذ يذكرها الله نفسه، فهو يشهد أنّه قد أتمّ في شخص يسوع الناصري التدبير الذي شرع فيه عندما اختار إبراهيم وإسرائيل. نعم، لقد وجد المختار الأوحد الذي استحقّ هذه التسمية على كل وجه، والوحيد الذي يستطيع تكليفه بعمله والقادر على تحقيق رغبته تعالى. إنّ عبارة أشعيا: "هذا هو الذي اخترته" كانت تنبئ بانتصار الله، بيقينه من أنه وجد الشخص الذي لن يخيّب أبداً أمله. وعبارة الآب بشأن يسوع "هذا هو الذي اخترته" تعلن سرّ هذا اليقين: إن هذا الإنسان الحقيقي قد قدّسه الله منذ كان في أحشاء أمّه ودعاه ابنه (لوقا 1: 35)، وإنّه "قبل إنشاء العالم "أعدّه" ليجمع فيه

كلّ شيء" (أفسس 1: 4 و10، 1 بطرس 1: 20). إن المسيح وحده هو "المختار من الله" بكل معنى الكلمة ولا يوجد مختارون إلاّ فيه. هو الحجر المختار، الوحيد القادر على تحمّل البناء الذي يشيّده الله (1 بطرس 2: 4- 6). بالرغم من أنّ يسوع لا يذكر أبداً هذه التسمية، إلاّ أنّه يتمتع بوعي واضح باختياره: هو على يقين من أنه يأتي من عالم آخر (مرقس 1: 38، يوحنّا 8: 14)، وأنّه من الملأ الأعلى (يوحنّا 8: 23)، وأن عليه أن يحيا مصيراً فريداً هو مصير ابن الإنسان، وأن يصنع عمل الله نفسه (يوحنّا 5: 19، 9: 4، 17: 4). تسرد جميع الكتب المقدسة اختيار إسرائيل، ويعلم يسوع أنها كلها تشير إليه (لوقا 24: 27، يوحنا 5: 46). ولكن لا يدفعه هذا الوعي إلا إلى الرغبة في الخدمة وإتمام عمله إلى النهاية (يوحنا 4: 34.)

ثانياً: الكنيسة شعب مختار

.1اختيار الاثني عشر:

منذ اختيار يسوع "الاثني عشر" تظهر رغبته في إتمام عمله بمشاركة "الذين أرادهم" (مرقس 3: 13- 14). وهم يمثّلون حوله الأسباط الاثني عشر للشعب الجديد، فهذا الشعب إنما يدين بنشأته لاختيار المسيح (لوقا 6: 13، يوحنا 6: 70)، الذي يرجع أخيراً إلى اختيار الآب (يوحنا 6: 37، 17: 2)، ويتمّ بفعل الروح القدس (أعمال 1: 2). وفي بدء انطلاق الكنيسة، كما في نشأة إسرائيل، نجد اختيار الله: "لم تختاروني أنتم" (يوحنا 15: 16، راجع تثنية 7: 6). ويُظهر اختيار متّيا (أعمال 1: 24) وبولس (أعمال 9: 15) أن الله لا ينوي أن يبني كنيسته إلاّ على الشهود الذين يقيمهم بنفسه (أعمال 10: 41، 26: 16).

.2الاختيار الالهي في الكنيسة:

يظلّ الاختيار الإلهي في الكنيسة حقيقة معاشة. تقوم الجماعات المسيحية ورؤساؤها باختيار بعض الأشخاص ويكلّفونهم ببعض الإرساليات (أعمال 6: 5)، إلاّ أنهم بهذا يصدّقون فقط على اختيار الله ويقرّون بعمل روحه (6: 3). فإن وضع الأيدي من

قبل الاثني عشر على السبعة (6: 6)، وفرز كنيسة أنطاكية لبولس وبرنابا، ما كانا إلاّ تحت تأثير الروح القدس الذي يرسل إلى عمله من ينتدبهم (13: 1- 3). وإن وجود مواهب الروح القدس في الكنيسة لدليل على دوام الاختيار الإلهي. والكنيسة إذ تجمع هذه الدعوات الخاصة وتصهرها في جسد واحد، تكون هي نفسها مختارة. إنه لا يمكن إرجاع موهبة الإيمان وتقبّل كلمة الله إلى عوامل بشرية كالحكمة والمقدرة والحب والنسب، ولكن إلى اختيار الله وحده (1 كورنتس 1: 26- 28، راجع أعمال 15: 7، 1 تسالونيكي 1: 4- 5). فمن الطبيعي أن يسمّي المسيحيّون أنفسهم "المختارين" (رومة 16: 13، 2 تيموتاوس 2: 10، 1 بطرس 1: 1)، وقد أدركوا أن الله "دعاهم من الظلمات" ليجعل منهم "ذرية" مختارة... وشعباً مصطفى" (1 بطرس 2: 9). وهذا هو سبب العلاقة التي وضعها الشعب بين كلمتي (Ekklesiaالكنيسة) و(Eklelte المختارة). (راجع يوحنا 13، رؤيا 17: 14.)

ثالثاً: مختارون أو مرذولون

على قدر ما يتكلم العهد الجديد عن المختارين، يتكلم أيضاً عن "مختاري الله"، مؤكّداً هكذا الطابع الشخصي والسامي لهذا الاختيار (مرقس 13: 20 و27//، رومة 8: 33). إلاّ أنه يتكلم أيضاً عن المختارين بنوع عام في أحاديث خاصة بنهاية العالم، ويشير هكذا إلى هؤلاء الذين اجتازوا مرحلة المحن، وأصبح الاختيار بالنسبة إليهم حقيقة ملموسة ومعلنة (متى 22: 14، 24: 22 و24). وكذلك يتكلم أيضاً عن الهالكين. قد عرف العهد القديم حالات رذل سابقة على مرحلة الاختيار، لهؤلاء الذين استعبدوا. إلاّ أن هذا الرذل كان ذا طابع مؤقت، باعتبار أن اختيار إبراهيم لا بدّ أن يكون بركة لجميع الأمم. وفي إطار الاختيار، لا يعتبر رذل المذنبين وغير المستحقين مناقضاً للوعد، ذلك أنَّ الاختيار الإلهي لا رجعة فيه. ففي يسوع المسيح، يكمل اختيار إبراهيم وينتهي زمن رذل الأمم. وفي المسيح، يتصالح اليهود واليونان (أفسس 2: 14- 16) ويصبحون "مختارين" من الله ليكونوا شعباً واحداً "الشعب الذي افتداه الله" (أفسس 1: 11 و14). إن الاختيار قد لاشى كل الفوارق. ولكن مع ذلك، يمكن، "بعد الحصول على معرفة الحق، أن ندوس ابن الله

.. ونعدّ دم العهد الذي قدّسنا به نجساً .. فنقع وما أهول الوقوع في يد الله الحيّ (عبرانيين 10: 26- 31). هناك احتمال رذل لا يناقض الاختيار، ولكنه يعبّر، في إطار الاختيار عينه، عن حكم "المختار" (المسيح) الذي لا يتعرّف على ذويه. فقوله "إنّي لا أعرفكم" (متّى 25: 12) لا يمحو تصريحه السابق: "إيّاكم عرفت" (عاموس 3: 2)، ولكنّه يعبّر عن خطورة الكلام الإلهي: "فلذلك سأفتقد عليكم جميع آثامكم". لا يدخل هذا الرذل في نطاق الزمن الحاضر ولكن في نطاق الأزمنة الأخيرة. ولذلك فإنه لم يقع على الشعب اليهودي. حقاً لقد لوّثت الخطيئة تاريخه: إنّ أبناء إسرائيل قد اصطدموا بالحجر المختار الذي وضعه الله (رومة 9: 32- 33) إذ رفضوا "مختاره"، ولكنّهم لا يزالون، "من حيث اختيار الله، أحبّاءه إكراماً للآباء" (11: 28) كما أنه لا يزال استعبادهم، مثلما كان رذل الأمم تحت العهد القديم مؤقتاً، ومدبّراً من العناية الإلهيّة (11: 30- 31). وطالما لم يحن مجيء الرب، فهم لا يزالون مدعوّين إلى الاهتداء ريثما يدخل جميع الوثنيّين في دائرة الاختيار، فيرجع كلّ إسرائيل إلى سابق امتيازه (11: 23- 27.(

ارادة الله

مقدمة

من حيث الجوهر، لا تتميز إرادة الله عن قصده يذكر القديس بولس "إن الله يريد أن جميع الناس يخلصون" (1 تيموتاوس 2: 4)، جامعاً بإيجاز الأقوال النبوية ورسالة السيد المسيح. وهكذا تتناسق جميع مظاهر إرادة الله خلال التاريخ، بحسب تخطيط شامل في قصد حكمته. إلاّ أنّ كلّ مظهر منها يتعلق بحادث فرد. فلكي يقبل الإنسان سيادة الله على هذا الحادث يصلي قائلاً "لتكن مشيئتك"! وهكذا يكشف التاريخ

المنقضي قصد الله الذي قد حدد كل شيء قبل الدهور. وكذلك عندما يستسلم الإنسان لإرادة الله، يوجه نظره إلى المستقبل في ثقة، لأنه يعرف أنّ العناية الإلهية سبقت ودبّرته. تتخذ هذه الإرادة الإلهية صورة خاصة عندما تظهر تجاه الإنسان الذي يتوجب عليه أن يمتثل لها داخلياً وينفّذها طوعاً. فهي تعرض عليه ليس بصورة الحتمية، بل كنداء ووصية ومطلب، تجمع الشريعة جميع الرسوم الإلهية المعبّر عنها صراحة، غير أن للشريعة طابع الجمود لأنها تأخذ صورة التنظيم الثابت. ولذا يقتضي بذل مجهود في سبيل أن نكتشف وراءها هذه الإرادة الشخصية التي في كل حين تظل حدثاً يشرع في الحوار ويستدعي من جانب الإنسان جواباً. فإذا نظرنا إلى إرادة الله من هذه الزاوية، فإنها تبدو قريبة جداً من "كلمته" التي هي فعل على قدر ما هي حكم. فإرادة الله هي أولاً فعل يكشف عن رغبة مسرته. وبهذا المعنى، لا ترادف تماماً قصد الله الذي يشملها في تخطيط جامع، ولا شريعته التي تفصح عنها في صورة عملية. وبدلاً من أن نبيّن بالتفصيل المظاهر المختلفة للإرادة الإلهية: مثل القضاء الأزلي والاختيار، والدعوة، والتحرير، والمواعيد، والعقاب، والخلاص، يجدر بنا أن نبيّن كيف ينبغي أن تتحقق على الأرض كما هي محققة في السماء (متى 6: 10). وإن كانت هذه الإرادة التي تريد الخلاص فعالة بذاتها، فهي تتقابل وإرادة الإنسان ولا تريد أن تحتل مكانها، بل أن تجعلها كاملة. وفي سبيل الوصول إلى ذلك، ينبغي أن ينتصر الله على شر الإنسان، وأن يتوصل إلى المشاركة في إرادتهما.

العهد القديم

منذ البدء، تظهر إرادة الخالق في نظر آدم بمظهر مزدوج. فمن جهة، هي بركة سخية يصحبها التسلّط على الحيوانات، وتمنحه الشريكة المثلى، ومن جهة أخرى، هي قيد يحدّ من حرية الإنسان: "لا تأكل" (تكوين 2: 17). وعندئذٍ تبدأ الدرامة: فبدلاً من أن يرى آدم في هذا التحريم تجربة تربوية مقصود منها تثبيت تبعيته في إطار حرية حقيقية، إذ به يعزو التحريم لإرادة تغار على تسلّطها، فيعصي المر (3: 6- 7). وعندما يعيد الله مبادرة الحوار (3: 9)، تصبح الإرادة الإلهية، لعنة بالنسبة

للحية (3: 14)، وإعلاناً بعقاب للرجل والمرأة، مع ضياء الأمل في نصر نهائي (3: 15- 19). هذه هي الخلفية التي نطرح بشأنها مشكلة إرادة الله في العهد القديم.

أولاً: يكشف الله إرادته

منذ ذلك الحين، لم تعد إرادة الله تظهر بعد للإنسانية الخاطئة في صورة مباشرة وشاملة. وإنما تعلن بصفة خاصة، لشعب مختار، في صور تدّخل الله عبر التاريخ، وفي هبة الشريعة.

.1عبر التاريخ:

تعلّم إسرائيل أن يعرف إرادة يهوه الرحيمة والمحبّة، أولاً عبر أحداث الله الكبرى. وقد صمّم الله أن يحرّر إسرائيل المستعبد في مصر (خروج 3: 8)، حاملاً إياه على أجنحة النسور (خروج 19: 4)، إذ راقه أن يجعل منه شعبه الخاص (1 صموئيل 12: 22). وبعد تجربة السبي، يريد الله أيضاً إعادة بناء أورشليم وتشييد الهيكل من جديد، ولو بمعونة ملك وثني (اشعيا 44: 28). فيجب إذاً على إسرائيل أن يعترف بأن الله يريد لا الموت بل الحياة (حزقيال 18: 32)، ولا الشقاء بل السلام (إرميا 29: 11). هذه الإرادة المعبّر عنها بهذه الكلمات هي علامة حب. وهبة الشريعة هي أيضاً علامة محبة، لأن الشريعة تتيح لإسرائيل أن يفهم أن "الكلمة" التي تعبّر عن إرادة الله هي في كل حين "بالقرب منه جداً في فيه وفي قلبه، ليعمل بها" (تثنية 30: 14). لقد تغنّى أصحاب المزامير في اختبار الصلة بالإرادة الإلهية، فهو مصدر ملذات لا مثيل لها (مزمور 1: 2). في الأدب اللاحق للسبي، نرى طوبيا يرجع البركة التي نالها إلى "إرادة الله" (طوبيا 12: 18). وترتفع الصلاة حارة: "علمني أن أعمل مرضاتك" (مزمور 143: 10).

.2في الفكر الملهم:

وللمزيد من تقديس هذه الإرادة السامية الملموسة في حياتهم، يركِّز الأنبياء و "الحكماء" وأصحاب المزامير، الواحد بعد الآخر، على هذا أو ذاك من أوصافها.

أ) إرادة مستقلة استقلالاً مطلقاً:

لله يقرر، فمن يردّه؟ إنه ما أحبت نفسه فعل (أيوب 23: 13)، والكلمة التي يرسلها إلى الأرض "تنفِّذ كل ما يشاء" (اشعيا 55: 7)، حتى إن كان لإجراء الفناء (اشعيا 10: 23). يعمل الله بحسب مشيئته، وليس بإرشاد مشير من البشر (اشعيا 40: 13). وتعبّر مثل هذه التصريحات الثابتة في الكتاب المقدس، في الوقت نفسه. عن قدرة الله الكلية وعن استقلاله المطلق من حيث أنه خالق، له كل سلطان في السماء وعلى الأرض، وتخضع لأحكامه قوى الطبيعة (مزمور 135: 6، أيوب 37: 12، سيراخ 43: 13- 17). ومن حيث هو مالك لعمله، فهو يدبّر حتى حركة قلب الإنسان (أمثال 21: 1) ويعطي الممالك لمن يشاء (دانيال 4: 14 و22 و29)، يرفع أو يخفض من يريد (طوبيا 4: 19). إزاء هذه الإرادة التي تتمتع بهذا السلطان المطلق والتي تبدو أحياناً تعسفية (حزقيال 18: 25)، قد يشعر الإنسان بإغراء على التمرّد، على غرار آدم. وحينئذ، يعود الكتاب إلى عرض الصورة التقليدية للخزّاف الذي يتصرف بالصلصال كما يشاء، فيذكّر الإنسان بتبعيّته الجذرية كمخلوق: "من يقاوم مشيئة الله؟ ترى من أنت أيها الإنسان حتى تعترض على الله؟" (رومة 9: 19- 21، راجع إرميا 18: 1- 6، اشعيا 29: 16، 45: 9، سيراخ 33: 13، حكمة 12: 12). فبتواضع، ينبغي للخليقة أن تقدس إرادة خالقها حيثما تظهر.

ب) إنها إرادة حكيمة:

لا يعتمد هذا الخشوع أمام السر على التنازل عن العقل، بل على إيمان عميق ببرّ الله، وعلى معرفة للمشورة والقصد والحكمة العاملة على تنفيذ إرادته. لا يستطيع أيّ إدراك بشري أن يتصورها (حكمة 9: 13)، ولكن الحكمة تؤتي فهماً لمن يلتمسه

منها (9: 17). عندئذ يعرف الإنسان "أن مشورة الرب تدوم إلى الأبد وآراء قلبه إلى جيل فجيل" (مزمور 33: 11)، وذلك بخلاف آراء البشر (أمثال 19: 21).

جـ) إنها أخيراً خيّرة:

تعبّر عنها ألفاظ من الرضى، والمسرّة، والعطف، والجودة. فعبارة "يريد شخصاً" تعني في اللغة العبرية كما لغات أخرى (مثلاً في الإيطالية) "يحبّه". بهذا المعنى "يريد" الله عبده (اشعيا 42: 1) وشعبه (مزمور 44: 4)، والأبرار (مزمور 22: 9)، فتعني محبته لهم أنه يريد لهم الرحمة، والغفران، والإحسان (هوشع 6: 6، ميخا 6: 8، اشعيا 58: 5- 7).

ثالثاً: التصادم بين إرادة الله وحرية الإنسان

من المؤسف أن إرادة الله المحبّة تصطدم بإرادة الإنسان الخاطئة، فقصة آدم لا تزال قائمة. فلنصغِ مثلاً للنبي عاموس: إنه بسبب خيانة إسرائيل، تتحول الإرادة من منح للبركة إلى رغبة في إيقاع العقاب (راجع عاموس 1: 3 و6 ...): هذا هو الثمن المقابل للاختيار (3: 2). فالإنسان الذي لم يعترف بعد بربّه (4: 6- 11)، فليستعدّ لقبول العقاب النهائي (4: 12)، لأنه حينئذ يتعرّض لخطر تقسي القلب. ولكنّ الله من جهته لا يتمسك برغبة المعاقبة: إنه دائماً على استعداد لكي "يتحول" عن قراره، ويغيّر إرادته (ارميا 18: 1- 12، حزقيال 18، خروج 32: 14، يونان 3: 9- 10). وهو يعلن أنّ البقيّة على الأقل ستظل حيّة (اشعيا 6: 13، 10: 21). إنه يسرّ بأن يرى "المنافق يتوب عن طريقه فيحيا" (حزقيال 18: 23). لن تكون هذه الإرادة إلا مقصداً عقيماً، إن لم يقم الله نفسه للدفاع عن الخاطئ. إنه سيحرّك من الداخل إرادة زوجته الخائنة (هوشع 2: 16). وإذ يعطي لإسرائيل قلباً جديداً يجعله يسلك في رسومه (حزقيال 36: 26- 27، راجع ارميا 31: 33). ولهذا الهدف، يقيم عبداً، ويفتح أذنيه كلّ صباح (اشعيا 50: 5)، ليمكّنه من الطاعة لإرادته (مزمور 40: 8- 9). ولذا، بفضل هذا العبد، "ستنجح مرضاة الله على يده" (إشعيا

53: 10). من جهة أخرى، لن يتمّ ذلك تحت تأثير ضغط، اللهم إلا إذا كان ضغط المحبة: إذ لا يوقظ المحبوب الزوجة قبل أن تريد (نشيد 2: 7، 3: 5، 8: 4). ولكن عندما تريد أن تعود إلى زوجها (هوشع 2: 17- 18)، ستستحق أن يدعوها الله نفسه: "مرضاتي بها" (إشعيا 62: 4).

العهد الجديد

منذ فجر العهد الجديد تقبل مريم آمة الرب والممتلئة نعمة، إرادة الله بتواضع واستسلام (لوقا 1: 28 و38) أما فيما يخصّ يسوع، البّر بالذّات، فهو يأتي إلى العالم قائلاً "هاءنذا آت، اللهم، لأعمل بمشيئتك" (عبرانيين 10: 7 و9). إنه يمتاز على داود "الرجل الذي ارتضاه قلب الله ليتم مشيئته كلها" (أعمال 13: 22).

أولاً: المسيح وإرادة الله

1. يكشف يسوع عن المفضَّلات لدى أبيه:

في مواجهة عقلية الفريسيين المتزمّتة التي كانت تبتغي أن تضع حدوداً لقلب الله، يعلن يسوع حرية الله المطلقة في منح مواهبه، وتتضح حرية المحبة. هذه في مَثَل صاحب الكرمة: "فإني أريد أن أعطي هذا الآخر مثلك. أفما يحق لي أن أتصرّف في أموري كما أشاء؟ أم أنك تنظر إليّ نظرة سوء لأني كريم؟" (متى 20: 14-15). هكذا كانت مسرته في أن يخصّ الصغار بإعلان الأسرار الخلاصية (11: 25)، وأن ينعم على القطيع الصغير بالملكوت (لوقا 12: 32)، ولكن لن يدخل هذا الملكوت إلا الذين يعملون بإرادته (متى 7: 21)، لأن منهم وحدهم تتكون عائلته (12: 5).

2. يتمم يسوع مشيئة أبيه:

في الإنجيل الرابع، لا يتكلم يسوع عن إرادة أبيه (كما في متى) ولكن عن إرادة "الذي أرسلني". تعدّ هذه الإرادة الإلهية بمثابة رسالة. وهي الطعام الذي يتغذّى به

يسوع (يوحنا 4: 34)، هي مقصده الوحيد (5: 30)، لأنه يفعل دوماً ما يرضي الذي أرسله (8: 29). وتقوم هذه الإرادة في أن يعطي لكل من يقبلون إليه القيامة والحياة الأبدية (6: 38- 40). وإن عرضت عليه هذه الإرادة على صورة "وصية" (10: 18)، فهو يرى فيها، قبل كل شيء، علامة محبة الأب له (10: 17). وما طاعة الابن إلا مشاركة إرادته مع إرادة الأب (15: 10). هذا الإذعان الكامل، من جهة يسوع، للإرادة الإلهية لم يتم بدون صراع. وهذا ما تظهره، الأناجيل الإزائية خاصة خلال أسبوع الآلام. ففي الجتسماني يدرك يسوع على التوالي ما يشاؤه هو وما يريده الآب، مع ما بينهما من تعارض ظاهري (مرقس 14: 36)، ولكنّه يتغلب على هذا الخلاف بصلاته المتواترة إلى أبيه: "لتكن إرادتك لا إرادتي" (لوقا 22: 42). وعليه حتى أثناء تخلّي الآب الظاهري عنه يلازمه الشعور بأنه "مرضي" عنه (متى 27: 43- مزمور 22: 9). لم ينجح يسوع، أثناء حياته الأرضية، في تحقيق مبتغاه أي أن يجمع شمل أبناء أورشليم (23: 37)، ولكن بتقديم نفسه كذبيحة، قد أضرم النار على الأرض (لوقا 12: 49).

ثانياً: لتكن إرادتك

منذ أن تحققت إرادة الله على الأرض كما في السماء في شخص يسوع، صار في متناول المسيحي أن يتأكد من استجابة طلبته، كلما تلا الصلاة الربية (متى 6: 10). ويجب عليه أيضاً كتلميذ أن يتعرّف على هذه الإرادة ويعمل بها.

.1تمييز إرادة الله:

توجد علاقة متبادلة بين تمييز الإرادة الإلهية والعمل بموجبها: يجب على الإنسان أن يعمل بإرادة الله، لكي يقدّر تعليم يسوع (يوحنا 7: 17)، ولكن من جهة أخرى، يجب عليه أن يرى، في يسوع وفي وصاياه، وصايا الله نفسه (14: 23- 24) ويرجع هذا إلى سرّ لقاء الارادتين، إرادة الإنسان الخاطئ وإرادة الله: لا يذهب الإنسان إلى يسوع، ما لم يجتذبه الآب (6: 44). وهذا الاجتذاب يعني، بحسب اللفظ

اليوناني، نوعاً من الضغط المقرون بلذّة (وهذا ما يفسّر قول القديس أوغسطينوس: "إن الله أقرب ليّ مني إلى نفسي") فلكي نميّز إرادة الله، لا يكفي أن نعرف الشريعة في حرفيّتها (رومة 2: 18)، ولكن يجب الاتحاد بشخص حي، وهذا لن يتمّ إلاّ بعمل الروح القدس الذي يهبه يسوع (يوحنا 14: 26). وعندئذ يستطيع العقل المتجدّد أن "يميّز ما هي إرادة الله: وما هو صالح وما هو مرضي وما هو كامل" (رومة 12: 2). ولا يفيد هذا الاختبار الحياة اليومية فحسب، ولكنه يصل بنا إلى معرفة إرادته "حق المعرفة في كل شيء من الحكمة والإدراك الروحاني" (كولسي 1: 9): هذه هي مقتضيات الحياة التي ترضي الربّ (1: 10، راجع أفسس 5: 17). والصلاة نفسها لا يمكن أن تكون بعد إلا صلاة "موافقة لإرادته" (1 يوحنا 5: 14). وتتّخذ العبارة المأثورة: "إن شاء الله" رنيناً جديداً (أعمال 18: 21، 1 كورنتس 4: 19، يعقوب 4: 15)، حيث أنها تنبع من التأمل المتواصل في "سرّ مشيئة الله" (أفسس 1: 3- 14).

.2العمل بموجب مشيئة الله:

ما فائدة معرفة إرادة الرب إن لم نعمل بها (لوقا 12: 47، متى 7: 21، 21: 31)؟ وتقوم الحياة المسيحية أساساً في العمل بإرادة الله (عبرانيين 13: 21) بخلاف الحياة التي تسيّرها الشهوات البشرية (1 بطرس 4: 2، أفسس 6: 6). وبدقة أكبر، إن إرادة الله نحونا هي قداسة (1 تسالونيكي 4: 3)، وحمد (5: 18)، وصبر (1 بطرس 3: 17)، وسيرة صالحة (2: 15). وكل هذا ميسّر للإنسان "لأن الله هو الذي يحدث فينا الإرادة والعمل لإرضائه" (فيليبي 2: 13). حينئذٍ يتم اتحاد الارادتين والوفاق بين النعمة والحرية.

ارسالية

مقدمة

إننا نجد، حتى في بعض الديانات غير المسيحية، فكرة الإرسال الإلهي. ففضلاً عن محمد، الذي يصرّح بأنه "رسول الله" وأنه يكمّل سلسلة أنبياء الكتب المقدسة، نجد الفكرة بنوع ما في الوثنية اليونانية. وهذا أبيكتيت Epictete يصوّر نفسه "مرسل الآلهة، ووصيّهم، وداعيتهم"، و"نذير الإله، وكمثال يحتذى به" لكي يحيي عند الناس، بتعليمه وشهادته، الروح الإلهية الكامنة فيهم، فاعتقد أنه تسلَّم رسالته هذه من السماء. كما أن أمين السرّ في الديانات السرّية مكلّف برسالة هي أن يجعل نفسه "مرشداً لمن هم أهل من الناس، حتى ينال الجنس البشري بواسطته الخلاص من عند الله". ولكن في الكتاب المقدس، ترتبط عقيدة الإرسال الإلهي باعتبارات تختلف جداً عن ذلك. فهي كلها تتعلق بتاريخ الخلاص، وتفرض وجود نداء صريح من قبل الله، يظهر بشكل واضح في كل حالة خاصة. وهي تنطبق على جماعات كما تنطبق على أفراد. ثم إنها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمفاهيم قضاء الله الأزلي والدعوة، وتعبّر عنها اصطلاحاتٌ تدور في فلك فعل "أرسل."

العهد القديم

أولاً: المرسلون من الله

1.يظهر الإرسال الإلهي بأجلى بيان في حال الأنبياء الذين يتقدّمهم موسى (راجع إرميا 7: 25) "إني أرسلك..." حيث تحدّد تلك الكلمة محور كلّ دعوة نبوية (راجع خروج 13: 10، إرميا 1: 7، حزقيال 2: 3- 4، 3: 4- 5). وعلى هذا النداء الإلهي، يجيب كلّ منهم بحسب تكوينه الخاص: نرى إشعيا يقدّم نفسه "هاءنذا، فأرسلني" (إشعيا 6: 8)، بينما يثير إرميا الاعتراضات (إرميا 1: 6)، أما موسى فيطلب علامات تثبت إرساليته (خروج 3: 11- 13)، ويحاول أن يتخلّص منها (4: 13) ويشكو منها مرّ الشكوى (5: 22). إلاّ أنهم جميعاً في نهاية الأمر يبدون الطاعة (راجع عاموس 7: 14- 15)، باستثناء حالة يونان الخاصة (يونان 10: 1- 3) فهو يرفض إرساليته العالمية الشاملة، مستنكراً إمكانية الخلاص للأمم. ويتميّز النبي الحقيقي بشعوره الواعي باستلام رسالة خاصة. وهكذا يختلف عمن يقولون "كلام الله" بينما لم يرسلهم الله، كما هي حالة أولئك الأنبياء الكذَبة الذين يقاومون إرميا (إرميا 14: 14- 15، 23: 21 و32، 28: 15، 29: 9). وبمعنى أوسع، يمكن الكلام عن إرسالية إلهية بالنسبة لجميع من يلعبون، في تاريخ شعب الله دوراً رتّبته لهم العناية الإلهية. ولكن لا يمكن الاعتراف لأحد بمثل هذا الإرسال، حتى يشهد له أحد الأنبياء.2. تتعلق إرسالية جميع المرسلين من قبل الله بقصده الخلاصي. ومعظم تلك الإرساليات ترتبط ارتباطاً مباشراً بشعب إسرائيل. ولكنّ ذلك يترك مجالاً لأعمال جد متنوعة. فالأنبياء مرسلون لحثّ القلوب على التوبة والإنذار بالعقوبات، أو التبشير بالمواعيد: فيرتبط دورهم ارتباطاً وثيقاً بكلمة الله، التي هم مكلّفون بإعلانها للناس. فيما هناك إرساليات غيرها تخص بنوع أقرب مصير إسرائيل التاريخي: يرسل الله يوسف ليهيء دخول أبناء يعقوب إلى مصر (تكوين 45: 5)، ويكلّف موسى بإخراجهم من مصر (خروج 3: 10، 7: 16، مزمور 105: 26). وكذلك الحال بالنسبة لجميع رؤساء شعب الله ومحرريه: يشوع، والقضاة، وداود، وزعماء النهضة اليهودية بعد السبي، وقادة المقاومة

المكابيّة. وحتى إن كان لا يتحدث أصحاب التاريخ المقدس صراحة عن إرسالية بالنسبة لهم، إلاَّ أنه ينظر إليهم كمرسلين حقيقيين من الله، فبهم يتقدم تدبير الخلاص نحو هدفه النهائي. والعناية الإلهية قادرة على أن تسخّر حتى بعض الوثنيين للقيام بدور خاص: يختار آشور لإيقاع العقاب بإسرائيل من أجل خيانته (اشعيا 10: 6) ويرسل قورش لهدم بابل وتحرير اليهود (اشعيا 43: 14، 48: 14- 15). ويتحقق التاريخ المقدس بفضل تداخل كل هذه الإرساليات الخاصة التي تتضافر لبلوغ ذات الهدف.

ثانياً: إرسالية إسرائيل

1.ينبغي التحدّث أيضاً عن إرسالية خاصة بشعب إسرائيل، لا سيما إذا ذكرنا الرابطة الوثقى القائمة دائماً ما بين الإرسالية والدعوة. فدعوة إسرائيل تحدّد إرساليته في تدبير الله. فهو المختار بين جميع الأمم، وهو الشعب المقدس، الشعب الكهنوتي المكرّس لخدمة الله (خروج 19: 5- 6). وهذا يعني أنه يؤدي هذه الوظيفة باسم سائر الأمم. إلاّ أنه مع تقدم الوحي ونموه، تتطلّع الأقوال النبوية إلى الزمن الذي فيه سوف تنضم جميع الأمم إلى إسرائيل، بالاشتراك في عبادة الله الأوحد (راجع اشعيا 2: 1- 3، 19: 21- 25- 45: 20- 25، 60): فإسرائيل مدعوّ إذاً لأن يصبح منارة البشرية جمعاء. وكذلك، مادام أؤتمن على التدبير الإلهي، فعليه أن يشرك سائر الشعوب فيه، ونجد أصول هذه الفكرة منذ دعوة إبراهيم (راجع تكوين 12: 3)، وهي تزداد دقة بمقدار ما تتوضح مقاصد الله المعلنة بالوحي.2. وابتداء من السبي نلاحظ أن إسرائيل قد أدرك رسالته إدراكاً واضحاً. فهو يعلم أنه "عبد يهوه"، مرسلاً من قبله بصفته رسولاً (اشعيا 41: 9). وهو، تجاه الأمم الوثنية، الشاهد المكلّف بأن يعرّفهم بوحدانيته تعالى (43: 10 و12 ، 44: 8). فالدعوة القومية تؤدي هنا إلى الشمولية الدينيّة. فلم يعد الغرض السيطرة على الأمم الوثنية (مزمور 47: 4)، وإنما هدايتها إلى الحق. لذلك فإن شعب الله يتفتح لقبول الآتين من الوثنية (اشعيا 56: 3 و6- 7)، وعلى كتبه المقدّسة تهبُّ روح جديدة: فكتاب يونان يعالج موضوع إرسالية نبوية في سبيل الوثنيين،

وفي كتاب الأمثال، نرى الحكمة الإلهية ترسل جواريها لدعوة جميع الناس إلى وليمتها (أمثال 9: 3- 25). ويميل إسرائيل في النهاية إلى أن يصبح الشعب المرسل، وهذا ما أدركته خاصة الأوساط الإسكندرية التي في سبيل ذلك قامت بترجمة الكتب المقدسة إلى اليونانية: "الترجمة السبعينية."

ثالثاً: التمهيد للعهد الجديد

.1نجد موضوع الإرسال الإلهي يظهر من جديد في النبوات الاسكاتولوجية (الخاصة بآخر الأزمنة) التي تمهد الطريق صراحة إلى العهد الجديد. فهذه إرسالية العبد الذي يعيّنه الله "ليكون عهداً للشعب ونوراً للأمم" (اشعيا 42: 6- 7، راجع 49: 5- 6)، وهذه إرسالية النبي المبهم الذي يبعثه الله ليبشر المساكين (اشعيا 61: 1- 2). وهذه أيضاً إرسالية ملاكٍ يهيئ الطريق أمام الرب (ملاخي 3: 1)، وإرسالية إيليا الجديد. (ملاخي 4: 5). وإرسالية الوثنيين المهتدين إلى الإيمان الذين يكشفون عن مجد الله أمام أخوتهم من الأمم (اشعيا 66: 18- 19). وسوف يبيّن العهد الجديد كيفية تحقيق هذه النبوات.2. وأخيراً، فإن التفكير اللاهوتي عن الكلمة والحكمة والروح يجسّد بصورة غير متوقعة هذه الحقائق الإلهية ولا يتردد في التكلم عن إرساليتها: يرسل الله كلمته حتى ينفّذ مقاصده في هذه الدنيا (اشعيا 55: 11، مزمور 107: 20، حكمة 18: 14- 16)، ويرسل "حكمته" حتى تساعد الإنسان في جهوده (حكمة 9: 10),ويرسل روحه حتى يجدد وجه الأرض (مزمور 104، 3، حزقيال 37: 9- 10) ويعرّف الناس إرادته (حكمة 9: 17)، هذه العبارات تمهّد أيضاً للعهد الجديد، الذي سيتخذها لشرح إرسال ابن الله وحكمته، وإرسال روحه القدوس إلى الكنيسة.

العهد الجديد

أولاً: إرسالية ابن الله

.1بعد ظهور يوحنا المعمدان، آخر الأنبياء وأعظمهم، وهو الرسول الإلهي، إيليا الجديد الذي تنبأ عنه ملاخي (متى 11: 9- 14)، يتقدم يسوع المسيح، إلى الناس، باعتباره المرسل من الله بكل معنى الكلمة، ذاك الذي تحدث عنه اشعيا (لوقا 4: 17- 21، راجع اشعيا 6 .(2 -1 :1وبعد مثل الكرامين القتلة يثبت اتصال إرسالية يسوع بإرسالية الأنبياء، ولكن مع الفارق الأساسي بين الحالتين. فبعد أن أرسل ربُّ الأسرة عبيده، أرسل أخيراً ابنه (مرقس 12: 2- 8//). لذلك فإن من يقبله أو ينبذه، إنما يقبل أو ينبذ ذلك الذي أرسله (لوقا 9: 48، 10: 16//)، أي الآب نفسه الذي أسلمه كلّ شيء في يده (متى 11: 27). هذا الإدراك الواعي بإرساليته الإلهية، الذي يوحي بعلاقات حميمة بين الآب والابن، تَظهر صراحةً في عبارات لها دلالتها الخاصة: "قد أرسلت..."، "قد جئت..."، "جاء ابن الإنسان..." ، ليبشّر بالإنجيل (مرقس 1: 38//)، ليكمل الشريعة والأنبياء (متى 5: 17//)، ليلقي ناراً على الأرض (لوقا 12: 49)، لا ليمل سلاماً بل سيفاً (متى 10: 34//)، لا ليدعو الأبرار، بل الخاطئين (مرقس 2: 17//)، ليبحث عن الهالك فيخلّصه (لوقا 19: 10)، ليخدم ويفدي بنفسه جماعة كثيرة (مرقس 10: 45//)... إن جميع نواحي عمل الفداء الذي أتمّه يسوع، تتصل هكذا بإرساليته التي تسلمها من الآب من بدء الكرازة في الجليل إلى ذبيحته على الصليب. وفي تدبير الآب، تبقى هذه الإرسالية مع ذلك محدودة الأفق، إذ ان يسوع المسيح لم يرسل إلا للخراف الضالة من آل إسرائيل (متى 15: 24). وسوف تدرك هذه الخراف، بعد اهتدائها، الإرسالية التي أعدَّتها العناية الإلهية لإسرائيل، وهي الشهادة عن الله وملكوته أمام جميع أمم العالم.2. يذكر الإنجيل الرابع بتواتر حقيقة إرسال الابن من عند الآب، خلال كل خطب يسوع وأحاديثه 40 مرة، (راجع مثلاً 3: 17، 10: 36، 17: 18،...). ذلك لأن رغبة يسوع الوحيدة كانت بأن يعمل إرادة الذي أرسله (4: 34، 6: 38- 40)، وأن يتم أعماله (9: 4)، وأن يقول ما سمعه عنه (8: 26). فبين يسوع والآب الذي أرسله تقوم وحدة حياة (6: 57، 8: 26 و29)، إلى حدّ أن كلّ موقف يُتّخذ تجاه يسوع يُعتبر متخذاً تجاه الله نفسه (5: 23، 12: 44- 45، 14: 24، 15: 21- 24). أما عن الآلام التي هي إكمال عمله، فإن يسوع يرى فيها رجوعاً

إلى الذي أرسله (7: 33، 16: 5، راجع 17: 11). وموضوع الإيمان الذي يطلبه من الناس هو أنّه مرسل من الآب (11: 42، 17: 8 و21 و23 و25). وهذا ما يتضمن في الوقت نفسه الإيمان بالابن على أنه المرسل (6: 29) والإيمان بالآب على أنه أرسله (5: 24، 17: 3). فعن طريق إرسال الابن على الأرض، ظهر للناس جانب أساسي من سرّ الحياة الإلهية: فالله الحق الواحد (تثنية 6: 4، راجع يوحنا 17: 3)، إنما بإرساله ابنه كشف عن نفسه أنه الآب.3. ولا وجه للدهشة إذا وجدنا أن الرسل يولون في كتاباتهم مكانةً مركزية لإرسالية الابن هذه: لقد أرسل الله ابنه في ملء الزمن ليفتدينا ويمنحنا التبني (غلاطية 4: 4، راجع رومة 8: 15). أرسل الله ابنه إلى العالم مخلصاً وكفارة عن خطايانا، حتى نحيا به: ذلك هو الدليل الأسمى لمحبته لنا (1 يوحنا 4: 9، 10: 14). ويصبح يسوع هكذا المرسل الحقيقي بالمعنى الأكمل (يوحنا 9: 7)، ورسول اعتراف إيماننا (عبرانيين 3: 1.(

ثانياً: المرسلون من قبل الابن

.1تمتد إرسالية يسوع عن طريق مرسليه الخصوصيين وهم الاثنا عشر، الذين لهذا السبب بالذات يحملون لقب المرسل. وفي أثناء حياته يرسلهم يسوع يتقدمونه (راجع لوقا 10: 1) ليعلنوا ملكوت الله ويشفوا المرضى (لوقا 9: 1- 2//)، وهذا هو موضوع إرساليته الشخصية. فهم الفعلة الذين يرسلهم ربّ الحصاد إلى حصاده (متى 9: 38//، راجع يوحنا 4: 38). وهم العبيد الذين يرسلهم الملك لإحضار المدعوين لعرس ابنه (متى 22: 3//). وينبغي ألاّ ينخدعوا بخصوص المصير الذي ينتظرهم: ما كان رسول أسمى من مرسله (يوحنا 13: 16)، وكما عامل العالم السيد، هكذا سيعامل عبيده (متى 10: 24- 25). ويرسلهم يسوع "كالخراف بين الذئاب" (10: 16//). إنه يعلم أن "الجيل الفاسد" سوف يضطهد من يرسلهم ويسلمهم إلى الموت (23: 34//). المعاملة التي يعاملون بها سوف تعود عليه هو نفسه، وبالتالي على الآب: "من سمع إليكم سمع إليّ، ومن أعرض عنكم أعرض عني، ومن أعرض عني أعرض عن الذي أرسلني" (لوقا 10: 16)، "من قبلكم قبلني، ومن قبلني قبل الذي أرسلني" (يوحنا 13: 20). فالواقع أن إرسالية الرسل

ترتبط أوثق ارتباط بإرسالية يسوع: "كما أرسلني الآب، أرسلكم أنا أيضاً" (20: 21). وهذا الكلام ينير المعنى العميق لإرسال الاثني عشر الأخير، عند ظهور المسيح لهم بعد القيامة: "اذهبوا...". فهم يذهبون إذاً ليبشروا بالإنجيل (مرقس 16: 15)، وليتلمذوا جميع الأمم (متى 28: 19)، وليقدّموا شهادتهم في كل مكان (أعمال 1: 8). وبذلك سوف تبلّغ إرسالية الابن فعلاً إلى جميع الناس، بفضل إرسالية رسله وكنيسته.2. يأخذ كتاب الأعمال الاتجاه نفسه، عندما يقصّ علينا دعوة بولس. فالمسيح بعد قيامته، يستخدم مجدّداً العبارات التقليدية الخاصة بالدعوات النبوية، ويقول لإنائه المختار: "اذهب، إني مرسلك إلى مكان بعيد، إلى الوثنيين" (أعمال 22: 21)، وهذا الإرسال نحو الوثنيين يندرج مباشرة في خط إرسال "عبد يهوه" (أعمال 26: 17، راجع أشعيا 42: 7 و16). فقد جاء هذا العبد المذكور الذي يبعث مرسليه إلى كل الأمم ليحملوا إليها رسالة الخلاص التي سبق هو وأعلنها "للخراف الضالة من آل إسرائيل" دون سواهم (متى 15: 24). على هذه الإرسالية التي تسلمها على طريق دمشق، سوف يعتمد بولس دائماً لتبرير صفته كرسول (1 كورنتس 15: 8- 9، غلاطية 1: 12). وإذ هو واثق من امتداد البشارة العالمي، فسينقلها إلى الوثنيين، ليصل منهم على طاعة الإيمان (رومة 1: 5)، وسيقدّر قيمة إرسالية كل حاملي البشارة (10: 14- 15): فبفضلها، ينشأ الإيمان بكلام المسيح (10 : 17). وعلاوة على إرسالية الرسل الشخصية، تقوم الكنيسة ككل بمهمتها الإرسالية التي ترتبط بإرسالية الابن.

ثالثاً: إرسالية الروح القدس

.1للقيام بهذه المهمة الإرسالية، لم يعتمد الرسل والمبشّرون بالإنجيل على قواهم البشرية وحدها وإنما يؤدّون مهمتهم بقوة الروح القدس. ففي سبيل تحديد دور الروح بدقة، لابدّ من التحدّث مرة أخرى عن الإرسالية بالمعنى الأنفذ لهذا اللفظ. فعندما أشار يسوع إلى حلول الروح المقبل في حديثه بعد العشاء السري، وضّح بقوله أنّ المؤيّد (البارقليط)، الروح القدس. الذي سيرسله الآب باسمي سوف يعلّمكم جميع الأشياء (يوحنا 14: 26)، "ومتى جاء المؤيّد الذي أرسله إليكم من لدن الآب...

فهو يشهد لي" (15: 26، راجع 16: 17). فيشترك الآب والابن في إرسال الروح. ويركز لوقا على عمل المسيح، بينما يقصر عمل الآب على الوعد الذي قطعه، مستشهداً بأقوال الكتب المقدسة: "سأرسل إليكم ما وعد به أبي" (لوقا 24: 49، راجع أعمال 1: 4، حزقيال 36: 27، يوئيل 3: 1- 2).

ارض

مقدمة
العهد القديم
أولاً: سر تكوين الأرض
1. الله خالق الأرض ومالكها:
2. الإنسان، سيد الأرض:
3. الأرض ملعونة بسبب الخطيئة:
ثانياً: شعب الله وأرضه
1. اختبار الآباء:
2. عطية الأرض:
3. درامة إسرائيل في أرضه:
أ) شريعة الأرض:
ب) تجربة وخطيئة:
جـ) تحذيرات وعقوبات:
4. مواعيد للمستقبل:
العهد الجديد
أولاً : يسوع والأرض

ثانياً: الشعب الجديد والأرض
ثالثاً: الأرض في الرجاء المسيحي

مقدمة

تتوقف حياة الإنسان كليّاً على الخيرات الكامنة في الأرض وعلى خصب تربتها. فالأرض هي الإطار الذي أعدته العناية الإلهيّة لحياته: "سماء السماوات للربّ والأرض جعلها لبني البش" (مزمور 115: 16). ولكن ليست الأرض إطار حياة الإنسان فحسب، بل هناك بينها وبينه رباط حميم. إن الإنسان ناتج من هذه "آداماه" (تكوين 2: 7، 3: 19، راجع أشعيا 64: 7، إرميا 18: 6) التي يستمدّ منها اسمه: آدم. وقد أدركت جميع الحضارات القديمة هذا الرباط الصميم بين الأرض والإنسان، إلى حدّ أنها عبّرت عنه بصورة جدّ واقعية: بصورة الأرض- الأم أو الأرض- الزوجة. وهكذا فعل أيضاً إسرائيل. واستخدم الله اختبار الإنسان في ارتباطه مع الأرض، داخل اطار العهد، لكي يجعله يكتشف العلاقات التي يريد أن يقيمها معه من خلالها. ولذا، فلا عجب أن نرى الأرض وخيراتها المادية تشغل مكاناً هاماً في الوحي: فهي تشترك مع الإنسان في كلّ تاريخ الخلاص، منذ البدء وحتّى انتظار الملكوت الآتي.

العهد القديم

أولاً: سر تكوين الأرض

.1الله خالق الأرض ومالكها:

"في البدء" خلق الله السماوات والأرض (تكوين 1: 1). يقدّم الكتاب المقدّس مشهدين متتاليين لهذا التكوين، السابق على ظهور الإنسان ولكن المعدّ من أجله. فمن جهة، يفصل الله المياه عن اليبس الذي يسميه "أرضاً"، ثم يملأه من الخلائق (1: 9- 25). ومن جهة أخرى، تظهر الأرض كصحراء خاوية وجدباء (2: 4-

6)، فيجعل منها الله جنة ليضع فيها الإنسان. على كلّ حال، فالأرض تخضع كلّية الله، هي ملكه: "للرب الأرض" (مزمور 24: 1، 89: 12، راجع لاويين 25: 23). ولأن الله خالق الأرض، فله حقّ مطلق علها: هو وحده يتصرّف في خيراتها (تكوين 2: 16- 17)، يقرّر قوانينها (خروج 23: 10) ويجعلها تثمر (مزمور 65، 104). هو سيّدها (أيّوب 38: 4- 7، اشعيا 40، 12 و21: 26). وهي موطئ قدميه (اشعيا 66: 1، أعمال 7: 49). ومثل كلّ الخليقة، عليها أن تسبّحه بترنيم (مزمور66: 1- 4، 96، 98: 4، دانيال 3: 74) يتّخذ شكله وأسلوبه على لسان الإنسان (مزمور 104).

.2الإنسان، سيد الأرض:

إذا كان الله قد أخذ الإنسان من الأرض وأخرجه منها نافخاً فيه نفس الحياة، فهذا ليعهد إليه بها ويجعله سيّداً عليها. على الإنسان أن يتسلّط على الأرض (تكوين 1: 28- 29). وهي كجنة جعله الله منظّماً لها (2: 8 و15، سيراخ 17: 1- 4). ومن ذلك، تأتي هذه العلاقة المتبادلة في التأثير بينهما، تلك العلاقة التي كثيراً ما نلمسها في الكتب المقدّسة. فمن جهة، يطبع الإنسان بعمله سمته على الأرض، ومن جهة أخرى، تظهر لنا الأرض بمثابة واقع حيويّ يشكّل نوعاً ما نفسيّة الإنسان. يقتبس الإنسان دائماً في تفكيره وكلامه صوراً مستمدة من الأرض: "ازرعوا لكم بالعدل تحصدوا على حسب الرحمة... لماذا حرثتم النفاق؟" (هوشع 10: 12- 13) وفي مثل الحارث (اشعيا 28: 23 ...)، يوضّح اشعيا، عن طريق قوانين الزراعة، الاختبارات المؤدية للخصوبة الروحية، بينما يشبّه صاحب المزامير نفسه القلقة بأرض متعطشة إلى الله (مزمور 63: 2، 143: 6).

.3الأرض ملعونة بسبب الخطيئة:

إذا كان الرابط بين الإنسان والأرض وثيقاً لهذه الدرجة، فمن أين أتت هذه العداوة بين الإنسان والطبيعة العقوق، التي يختبرها جميع الأجيال بالتوالي؟ لم تعد الأرض

بعد جنّة للإنسان. لقد تدخّلت بينهما محنة غامضة، فأفسدت الخطيئة العلاقات بينهما. حقّاً إن الأرض لا تزال مضبوطة بنفس القوانين التي وضعها الله في البداية (تكوين 8: 22)، ويشهد نظام العالم هذا لحكمة الخالق (رومة 1: 9- 20، أعمال 14: 17). ولكنّ الخطيئة قد جلبت على الأرض لعنة حقيقيّة، جعلتها تنبت "شوكاً وحسكاً" (تكوين 3: 17- 18). فصارت لذلك مكان الاختبار والمحن، حيث يتألم الإنسان إلى أن يعود أخيراً إلى الأرض التي أخذ منها (3: 19، حكمة 15: 8). وهكذا، لا يزال التضامن بين الإنسان والأرض يتأكد في السرَّاء والضرَّاء.

ثانياً: شعب الله وأرضه

إنّ الأرض، التي تشترك مع الإنسان في أصولها، سوف تحتفظ بدورها في وحي الكتاب المقدّس: فتظلّ بطريقتها الخاصّة، في قلب تاريخ الخلاص.

.1اختبار الآباء:

بين بابل، الأرض الغريبة المهدِّدة التي يختار الله منها إبراهيم (تكوين 11: 31، 12: 1)، ومصر، أرض التجربة ومكان العبوديّة التي سوف يُخرج الله منها نسله (خروج 13: 9 ...)، سوف يجد الآباء في كنعان وطناً لهم، يظلّ بالنسبة لذريتهم أرض الميعاد، تلك الأرض التي "تدرّ لبناً وعسلاً" (خروج 3: 8). وفي الواقع، يعد الله إبراهيم بهذه الأرض (تكوين 12: 7)، فيعبرها آباء إسرائيل على أثر إبراهيم، قبل أن تصبح ميراثهم (تكوين 17: 8) إذ ليسوا بعدُ إلا غرباء يحلّون فيها بصفة مؤقتة، لا يقودهم إليها سوى احتياج قطعانهم. إلاّ أنّهم، أكثر من المراعي والآبار، يجد الآباء في هذه الأرض المكان الذي يتجلّى لهم فيه الله الحيّ. فالبلّوط (تكوين 18)، والآبار (26: 15- 17، راجع 21: 3- 4)، والمذابح المقامة (12: 7)، هي شهود تحفظ ذكرى هذه التجلّيات. وتحمل بعض هذه الأمكنة الاسم الإلهي: بيت ايل "بيت الله" (28: 17- 19)، وفنوئيل "وجه الله" (32: 31). ويحصل إبراهيم على الحيازة القانونية لأول قطعة من أرض الميعاد هذه بشراء مغارة المكفيلة (23: 9)،

وسوف يطلب اسحق ويعقوب ويوسف أن يدفنوا فيها، معتبرين هكذا كنعان وطناً لهم.

.2عطية الأرض:

لقد جدّد الله وعده (تكوين 26: 3، 35: 12، خروج 6: 4)، ممّا قد ثبّت في قلب العبرانييّن رجاءهم في الأرض التي سوف يستقرّون فيها. سيخرجهم الله من مصر، أرض الغربة (راجع تكوين 46: 3)، ولكن، حتّى يصلوا إلى أرض الميعاد لابدّ لهم من أن يتجرّدوا التجرد التام ومن أن يمرّوا "بالخلاء المستوحش" (تثنية 37: 10). "إن إسرائيل قد اصطفاه الله من بين جميع الأمم التي على وجه الأرض" (تثنية 7: 6)، فلا يجوز له أن يمتلك إلاّ الله. وبعد تطهيره، يمكنه بقيادة يشوع، أن يغزو كنعان "المكان الذي لا عوز فيه لشيء ممّا في الأرض" (قضاة 18: 10). ويتدخل الله في غزو هذه الأرض، إلى حدّ أنه يمكن القول إنّ إسرائيل قد أحرزها "بدون تعب" منه (يشوع 24: 13). هو الله الذي يعطي شعبه هذه الأرض (مزمور 135: 12). فهي عطية مجّانية، ونعمة أسوة بالعهد الذي تنبع منه (تكوين 17: 8، 35: 12، خروج 6: 4 و8). وذلك يملأ إسرائيل حماساً، لأن الله لم يخيّب آماله: "إن الأرض أرض جيّدة جدّاً جدّاً" (عدد 14: 7، قضاة 18: 9)، تتعارض كلّ التعارض مع الصحراء الجافّة القديمة التنوع: إنها الجنّة الأرضية المستعادة. ولذا، فقد تعلّق الشعب فوراً "بهذه الأرض الصالحة، أرض ذات أنهار ماء وعيون... أرض حنطة وشعير وكرم وتين ورمّان، أرض زيت وعسل، أرض لا تأكل فيها خبزك بتقتي" (تثنية 8: 7- 9). فهي الأرض التي أعطاها الله لشعب إسرائيل كميراث (تثنية 15: 4)، هذا الإله الذي لا يريد الشعب أن يعبد غيره (يشوع 24: 16- 18). وتصير هذه الأرض وخيراتها ذكرى دائمة لمحبّة الله وأمانته لعهده. من يحوز الأرض يحوز الله: لأنّ الله ليس إله الصحراء فحسب، بل قد أصبحت أرض كنعان مقامه. كلّما مرّت الأجيال، رسخ في ذهن إسرائيل رباط الله بأرضه، حتّى إنّ داود يرى من المحال أن يكون الله معبوداً في الغربة. فإنما الغربة هي أرض آلهة

أخرى (1 صموئيل 26: 19)، وإنّ نعمان ليحمل إلى دمشق حفنة من تراب أرض إسرائيل حتّى يمكنه أن يتعبّد في دمشق لله (2 ملوك 5: 17.(

.3دراما إسرائيل في أرضه:

أ) شريعة الأرض:

أعطى الله الأرض لإسرائيل "ملكاً" له (تثنية 12: 1، 19: 14)، ملكاً يحقق له السعادة، ولكن، ليس بدون جهد من جهته: فالعمل شريعة مفروضة على من يريد الحصول على البركات الإلهيّة. ولا تتساهل الكتب المقدّسة إزاء الكسالى الذين "يغطّون أثناء الحصاد" (أمثال 10: 5، 12: 11، 24: 30- 34). إن إسرائيل، المؤتمن من الله على زراعة الأرض يبقى فيها غريباً وضيفاً (لاويّين 25: 23، مزمور 119: 19)، وعليه أن يقوم بالتزامات مختلفة. ففي أوّل الأمر، لابدّ له من أن يقدّم لله تسبيحه وشكره، ويظهر له خضوعه. هذا هو معنى الأعياد الزراعيّة (خروج 12: 14...) التي تشرك حياة إسرائيل التعبّدية بالمدار السنوي نفسه: أعياد الفطير والبواكير وجمع الحصاد. فضلاً عن ذلك، فإنّ التصرّف في ثمار الأرض يخضع لأحكام واضحة: فما فضل من الحصاد فهو نصيب المسكين والغريب (تثنية 14: 29، 24: 19- 21). وحتّى لا يستنزف الشعب موارد الأرض، لابدّ من إراحة الأرض وتركها في السنة السابعة (خروج 23: 11). وتأخذ شريعة الأرض طابعاً دينياً واجتماعياً معاً يظهر سلطان الله على الأرض التي هي ملكه بلا نزاع. ومراعاة هذه الأحكام تميّز إسرائيل عن المزارعين الوثنييّن الذين يحيطون به.

ب) تجربة وخطيئة:

وهنا سوف يصطدم إسرائيل بالاختبار والتجربة. إنه ربط بأرضه نشاطه وحياته: وحياته تستقر حول حقله وبيته وامرأته (تثنية 20: 5- 7). وإذ أصبح حضرياً ومالك أرض، فإنه يميل تلقائياً إلى تصور الله بموجب أبعاد حقله وكرمه. ويقوم إسرائيل باختبار الأرض، الأم والأرض، الزوجة، بالمعنى الوثني الجاري في تلك

العصور. ففي الوقت الذي يقتبس فيه من الكنعانييّن أساليب الزراعة، يميل إلى تبنّي أخلاقهم الدينيّة، والوثنيّة والماديّة، إلى حدّ أن الله يصبح غالباً ما بالنسبة إليه بعلاً (سيّد الأرض) حارس الخصوبة وضامنها (قضاة 2: 11). نفهم من ذلك رد الفعل العنيف لجدعون (6: 25- 32) وللأنبياء من بعده، عندما يندّدون "بالذين يصلون بيتاً ببيت ويقرنون حقلاً بحقل" (أشعيا 5: 8). فهم يحذّرون من أخطار الاستيطان والتملّك حيث يرون مصدراً للاختلاس (راجع 1 ملوك 21: 3- 19) والاغتصاب (ميخا 2: 2) وأنواع الإجحاف، والفوارق بين طبقات الشعب، والإثراء الداعي إلى الكبرياء والحسد (راجع أيّوب 24: 2- 12). كيف يستطيع الله القدّوس أن يحتمل هذا؟ فمن الواضح أنّ إسرائيل، لم يرَ في أرضه علامةَ جودة الله، فيرفع قلبه إليه تعالى، ولم يجد فيها فرصة حوار مع الله، بل تعلّق بالأرض بطريقة أنانيّة مثل جميع أعضاء البشريّة الخاطئة، وتبرز هذه الدعوة للحوار في الصورة المعبّرة التي استعملها الأنبياء، ليست صورة الأرض ـ المرأة بل صورة الأرض- الزوجة (هوشع 2: 5، اشعيا 45: 8، 62: 4، راجع نشيد 4: 12، 5: 1، 6: 2 و11). وتشير الأرض في هذه الحالة إلى البشر، لأنّه إذا كان الله زوجها، فليس هذا بالنظر إلى الأرض، ولكن بالنظر إلى البشر (راجع 2 مكابيّين 5: 19.(

جـ) تحذيرات وعقوبات:

ولكنَّ إسرائيل لم يفهم بعد هذا كله. ولذا، إزاء هذه الأوضاع، تعقب تحذيرات الأنبياء الصيحات المتوجّعة الواردة في كتاب التثنية: "احذر أن تنسى الربّ إلهك"! (تثنية 6: 13، 8: 11، 11: 16). فالواقع أنّ الشعب الذي حظي بهذه المدن العظيمة (6: 10- 11)، قد نسي من أين أتته هذه البركة: "ذلك لأن يهوه أحبّ آباءك... أدخلك هذه الأرض" (4: 37- 38، 31: 20). كانت هذه المسيرة الطويلة عبر البلدان الغريبة كفيلة بأن تجعل إسرائيل يفهم أن الأرض هبةٌ من الله ويختبر محبته تعالى ؟ "اذكر جميع الطرق التي سيّرك فيها الرب إلهك في البرية هذه الأربعين سنة ليذلّك... ويعلم ما في قلبك" (8: 2). يفرض حق الرب على الأرض مطالب متشدّدة: فلابدّ من أن يبقى الإنسان متواضعاً وأميناً، ومطيعاً (5:

32 إلى 6: 25). وإذا تصرّف هكذا فسوف ينال البركات: "يبارك ثمر أرضك وقطعان غنمك" (28: 4 ...)، لأنها "أرض يتعهّدها الربّ... وعينا الربّ إلهك عليها دائماً من أول السنة إلى آخرها" (11: 12). وبالعكس، تحلّ اللعنة على إسرائيل إذا انحرف (تثنية 28: 33، هوشع 4: 3، ارميا 4: 23- 28). فهو مهدّد بأعظم عقاب ألا وهو فقدان الأرض: "تُستأصلون من على الأرض التي أنتم صائرون إليها" (تثنية 28: 63). ويوضّح الأنبياء بقوّة هذا التهديد (عاموس 5: 27، هوشع 11: 5، ارميا 16: 18) الذي يتحقّق أخيراً كعقاب إلهي قاس في وسط ضيقات الحرب والسبي.

.4مواعيد للمستقبل:

ولكن، مهما كان العقاب جذرياً، فلا ينظر إليه الأنبياء، كعقاب مطلق ونهائي. بل سوف يكون محنة مطهّرة مثلما كانت محنة البرية في الماضي. يبقى في الأفق رجاء يتحلّى موضوعه بجميع سمات الاختبار السابق، وتلعب الأرض في هذا الرجاء دوراً أساسياً. هذه الأرض هي أولاً أرض إسرائيل، حيث يعيد الله ثانية الشعب الجديد. وبعدما تتطهر وتتقدس تماماً (حزقيال 47: 13 إلى 48: 35، زكريّا 14)، ستسمّى هذه "الأرض المقدسة" (زكريا 2: 16، 2 مكابيين 1: 7، حكمة 12: 3)، عروس الرب، مثل أورشليم عاصمتها (إشعيا 62: 4). ولكن بجانب الأرض المقدسة، ستشترك الأرض كلها معها في الخلاص، باتخاذها أورشليم مركزاً دينياً لها (اشعيا 2: 2- 4، 66: 18- 21، مزمور 47: 8- 10)، سوف تصبح الأرض، "أرض ملذّات" (ملاخي 2: 12) لبشريّة جديدة، حيث تنضمّ الأمم إلى إسرائيل لاستعادة الوحدة الأولى. وأفضل من ذلك، لن نجد تصويراً مناسباً لهذه الأرض المتجدّدة إلاّ في رواية أصل العالم. إذ إن "السماوات الجديدة والأرض الجديدة" التي يخلقها الله حينذاك (اشعيا 65: 17) تعطي لمقرّ البشر سمات الجنة الأولى، بما كان له من خصب وأوضاع حياة عجيبة (عاموس 9: 13، هوشع 2: 23- 24، اشعيا 11: 6- 9، ارميا 23: 3، حزقيال 47: 1- 2، يوئيل 4: 18، زكريّا 14: 6- 11). ومن وجهة النظر هذه، تأخذ ملكيّة الأرض معنى

اسكاتولوجياً. والذي يبرز هذا المعنى أكثر فأكثر هو الانتقال من الوضع الجماعي إلى الوضع الفردي، الذي بدأ اشعيا بالكلام عنه (57: 13، 60: 21)، وتتوسّع فيه "الحكماء": "فالأرض" تشير في الوقت نفسه إلى الأرض التي وعد بها الله إبراهيم وذريّته، وإلى حقيقة أخرى أسمى من الأولى، وإن كانت غير موضحة بعد. هذا هو نصيب الإنسان البارّ الذي يضع كل إيمانه في الله (مزمور 25: 13، 37: 3...). وهكذا نرى إسرائيل يرتفع من الاهتمامات الأرضية إلى تطلّعات أكثر روحانية فينضج بالكفاية لتقبّل رسالة يسوع : "طوبى للودعاء، فإنّهم يرثون الأرض" (متّى 5: 4).

العهد الجديد

أولاً : يسوع والأرض

يتمتع يسوع مع الله بالسيادة المطلقة على الأرض (كولسي 1: 15- 16، أفسس 4: 10)، "به كان كلّ شيء وبغيره لم يكن شيء" (يوحنّا 1: 3). وقد "أولي كلّ سلطان في السماء والأرض" (متّى 28: 18). ولكن، بصفته إنساناً بين الناس، فهو مرتبط بالأرض بكلّ كيانه.1. أتى يسوع ليعلن للبشر رسالة خلاص شامل، ولكنّه يعلنها بأسلوب مميّز لبلاد خاصة وحضارة معيّنة. إن مشاهد فلسطين وعاداتها قد كيّفت بنوع ما مخيّلة مبدعها. ولذا، فهو يلجأ غالباً في أمثاله إلى صور مقتبسة منها: صورة الزارع والحصاد، صورة الكرمة والتينة، صورة الزؤان وحبّة الخردل، صورة الراعي والنعاج، وصورة الصيد الذي يمارسه الصيّادون في البحيرة ... وذلك فضلاً عن التعاليم التي يلقيها بمناسبة مناظر الحياة : "انظروا إلى طير السماء... إلى الزنبق" (متّى 6: 26- 28)، إلى السنابل المقطوفة (متّى 12: 1- 8)، إلى التينة اليابسة (متّى 21: 29).2. ولكن، بتجاوز هذه الصور، يقدّم يسوع تعليماً عن موقف الإنسان إزاء الحقائق الأرضية. وها هي شهوة التملّك تصبح عنده توقاً إلى امتلاك الخيرات الروحيّة (متّى 5: 4)، ويستبدل ملكوت السماوات بملكوت الأرض (متّى 5: 3) الذي كان يرمز إليه مسبّقاً. فمن الآن وصاعداً، يتوجب على

الإنسان أن يفضّل المسيح والإنجيل على حقوله (مرقس 10: 29- 30). وهكذا قد تجاوزنا نهائياً الطابع المادي لمواعيد الأنبياء. وهذا لا يعني ادانة أمور هذه الأرض التي نعيش فيها, ولكن ترجع إلى مكانها الصحيح، وهو الثانوي بالنسبة إلى انتظار الملكوت (متّى 6: 33). وإن سارت الأمور على هذا المنوال، يستقرّ كل شيء في النظام، وتتمّ مشيئة الله "كما في السماء كذلك على الأرض" (متّى 6: 10). بهذه الطريقة التي تبدو متناقضة، يعيد يسوع إلى أرض البشر قيمتها المقدّسة، هذه الأرض التي هي صنع يديه وعلامة حضوره ومحبتّه. وإن كان البشر قد استخدموها وسوف يستخدموها ليعرضوا عن الله، و"يدفنوا فيها وزنتهم" (متّى 25: 18)، فالمسيح يتولاّها بمحبّة (راجع كولسي 1: 20)، ويجعلها جديرة بأن تحمل سرّه: فيبلغ به الأمر إلى أن يأخذ ثمرة الأرض خبزاً (مزمور 104: 14) ليترك لنا حضوره بالجسد تحت علامة محسوسة.3. جاء إلى الأرض ليلقي ناراً (لوقا 12: 49). وحتّى يشعلها، اتخذ تلاميذه الأول من بين سكان أرض الجليل وعبر الأردن، وجعل منهم "ملح الأرض" (متّى 5: 13). وهكذا ينغرس الإنجيل راسخاً في ركن خاص من أركان عالمنا، في صلب هذه الأرض المقدّسة التي سبق الله وأعطاها لإسرائيل. وفي هذا المكان أيضاً، في أورشليم، العاصمة، ينصب صليبه ليشعل به الأرض كلّها: حينئذ، "إذا رفعت من هذه الأرض، جذبت إليّ الناس أجمعين" (يوحنا 12: 32). وهكذا ستظلّ الأرض المقدّسة، المركز الجغرافي الذي ينطلق منه الخلاص ليصل إلى البشريّة جمعاء.

ثانياً: الشعب الجديد والأرض

.1من الآن فصاعداً، قد أعيد قصد الخلاص الشامل الذي خطّه الله في البدء. سوف ينتشر الإنجيل من أرض إسرائيل إلى العالم أجمع، بحسب المنهاج الذي أشار به يسوع: "تكونون لي شهوداً في أورشليم واليهودية كلها والسامرة، حتى أقاصي الأرض" (أعمال 1: 8، راجع متّى 28: 16- 18).2. وبهذا، يحقق يسوع العبور، ليس فقط من أرض إسرائيل المحصورة في حيّز محدود إلى كلّ العالم، ولكن أيضاً من الأرض المادية إلى ما كانت ترمز إليه، أي إلى الكنيسة وملكوت السماء. قد

سبق وآمن شعب العهد القديم بالمواعيد لامتلاك أرض الراحة، إلا أنه لم يكن الامتلاك هذا إلا رمزاً للخلاص الآتي. ونحن الآن بالإيمان ندخل أرض الراحة (عبرانيين 4: 9)، هذا المقر السماوي حيث يقيم يسوع منذ قيامته والذي نتذوّق عربونه مسبقاً في كنيسته.3. وفي هذه النظرة الجديدة، نكتشف المعنى الذي يتعلّق منذ الآن بالعمل البشري وبالخدمة الطقسيّة الدينية. فعلى أثر يسوع قد دخل الشعب الجديد منذ الآن بالرجاء في أرض الراحة التي خصّه الله بها من قبل. وهذا أمر من شأنه أن يحدث تحويلاً شاملاً في نشاطه وحياته. إذ لا يزال مطلوباً منه أن "يخضع الأرض"، ويظل عرضة للانغماس في السعادة التي توفّرها له الأرض (لوقا 12: 16- 34). لكنه الآن وقد شخص بصره إلى المسيح الذي صعد إلى السماء، فعليه أن "يرغب في الأمور التي في العلى، لا في الأمور التي في الأرض" (كولسي 3: 2)، وذلك لا عن احتقار، ولكن "ليستفيد من هذا العالم وكأنه لا يستفيد" (1 كورنتس 7: 31). إن المؤمن بتعلقه بالسماء لا يتنكّر للأرض، ولكنه يبلغ بها إلى هدفها ويعطيها معناها الحقيقي. فهو بصلاته الطقسية، يمنح صوتاً للأرض وكل ما فيها، وكل ما تنتجه بفضل العمل البشري. بهذه الطريقة، يرفع الإنسان نوعاً ما الأرض ويعلو بها نحو الله. لأن الشعب الجديد لم يفقد جذوره الأرضية، بل بالعكس هو "يملك على الأرض" (رؤيا 5: 10)، وطالما هو يقوم بمسيرته على هذه الأرض، فلا يمكنه أن يصمّ آذانه عن "أنين" الخليقة الماديّة التي تنتظر هي أيضاً الخلاص (رومة 8: 22).

ثالثاً: الأرض في الرجاء المسيحي

إن الأرض تشترك بالواقع في تاريخ الشعب الجديد، مثلما اشتركت من قبل في درامة البشرية الخاطئة. فهي "تنتظر... تجلّي أبناء الله... ولن نقطع الرجاء لأنها هي أيضاً ستعتق من عبوديّة الفساد لتشارك أبناء الله حريتهم ومجدهم" (رومة 8: 19- 21). ولما كانت متضامنة مع الإنسان منذ البدء، فهي تظلّ مرتبطة به إلى النهاية. فهي مثله يشملها الفداء، ولو بطريقة سرية، لأن الأرض، في حالتها الراهنة، "تزول" (متى 24: 35). "وسوف تحترق بما فيها من الأشياء المصنوعة"

(2 بطرس 3: 10). ولكنّ لا يتمّ ذلك حتّى تحلّ محلها "أرض جديدة" (رؤيا 21: 1) "يقيم فيها البر" (2 بطرس 3: 13)، ننتظرها بموجب الوعد الإلهي.

اسرائيل

العهد القديم

1.إسرائيل شعب العهد

أ) إسرائيل اسم مقدّس:

ب) إسرائيل شعب القبائل الاثنتي عشرة:

ج) يهوه ربّ إسرائيل، وإسرائيل شعب يهوه:

2.إسرائيل ويهوذا

أ) الثنائية السياسية لإسرائيل:

ب) إسرائيل واليهودية:

3 .الوعد بإسرائيل جديد

العهد الجديد

1.الإنجيل وإسرائيل القديم:

2.إسرائيل الجديد:

3.إسرائيل القديم وإسرائيل الجديد:

العهد القديم

إن اسم إسرائيل (على الأرجح "الله يكافح"، "الله قوي") يشير في العهد القديم إما إلى شعب، وإما إلى جدّ له أعطاه اسمه، وهو يتمثل في شخص أبيه يعقوب (تكوين 35: 10 و20- 21، 43: 8، 50: 2 الخ). إن النادرة، التي تفسر ثنائية اسمي

رب الأسرة، مبنيّة على أصول اللفظ الشعبي: إسرائيل = "رؤوس عند الله"، (صارع الله) (تكوين 32: 28، هوشع 12: 4.)

.1إسرائيل شعب العهد

أ) إسرائيل اسم مقدّس:

ليس لفظ إسرائيل تسمية تدل على العنصر فحسب، مثل آدوم وآرام ومؤاب. إنه اسم مقدّس، اسم شعب العهد. وهذا الشعب يكوّن "جماعة إسرائيل" (خروج 12: 3 و6)، وبهذه الصفة توجه له مخاطبات التثنية ("اسمع يا إسرائيل..."، تثنية 5: 1، 6: 4، 9: 1، راجع مزمور 50: 7 ، 81: 9)، مثل الوعود النبوية (اشعيا 41: 8، 43: 1، 44: 1، 48: 1.)

ب) إسرائيل شعب القبائل الاثنتي عشرة:

إن هيكل التشكيل الوطني لإسرائيل يقوم على الأسباط التي تحمل أسماء أولاد يعقوب الاثني عشر، وذلك منذ إبرام العهد (خروج 24: 4). وإذا كانت قائمة الأسباط قد تعرّضت لتغييرات طفيفة (قارن تكوين 49، تثنية 33، قضاة 5، رؤيا 7: 5...)، إلا أن عددها هو رقم مقدّس، متصل بالخدمة العبادية خلال أشهر السنة الاثني عشر. تلك هي الصورة التاريخية الأولى التي اتخذها شعب الله على الأرض.

ج) يهوه ربّ إسرائيل، وإسرائيل شعب يهوه:

إن الله قد ارتبط بنوع ما بإسرائيل بمقتضى العهد: فهو إله إسرائيل (إشعيا 17: 6، إرميا 7: 3، حزقيال 8: 4)، القدوس (اشعيا 1: 4، 43: 14، مزمور 89: 19)، القوي (إشعيا 1: 24)، الصخر (إشعيا 30: 29) الملك (إشعيا 43: 15)، الفادي (إشعيا 44: 6). إن إله الوحي يدخل هكذا في تاريخ الأديان على أنه إله إسرائيل الخاص. وفي مقابل ذلك، فإنه يختار إسرائيل وحده ليستودعه تدبير قصد الخلاص. ويلاحظ هنا أيضاً دلالة الألقاب المعطاة لإسرائيل: فهو شعب يهوه (اشعيا 1: 3،

عاموس 7: 8، إرميا 12: 14، حزقيال 14: 9، مزمور 50: 7)، وخادمه (اشعيا 44: 21)، و مختاره (اشعيا 45: 4)، وابنه البكر (خروج 4: 22، هوشع 11: 1)، والمقدس له (ارميا 2: 3)، وميراثه (اشعيا 19: 25)، وقطيعه (مزمور 95: 7)، وكرمته (اشعيا 5: 7)، وصنيعته (مزمور 114: 2)، وعروسه (هوشع 2: 4)... فإسرائيل إذاً لا ينتمي فقط إلى تاريخ الإنسانية السياسي، وإنما هو بالاختيار الإلهي مركز التاريخ المقدس.

.2إسرائيل ويهوذا

أ) الثنائية السياسية لإسرائيل:

إن الرابطة المقدسة الخاصة بالأسباط الاثني عشر كانت تغطي ثنائية سياسية ملموسة بوضوح في عصر الملكية: إن داود يصبح على التوالي ملك يهوذا في الجنوب، ثم ملك إسرائيل في الشمال (2 صموئيل 2: 4، 5: 3). وعند وفاة سلمان ينفصل إسرائيل عن بيت داود (1 ملوك 12: 19) على صيحات "إلى خيامكم يا إسرائيل !" (1 ملوك 12: 16، راجع 2 صموئيل 20: 1). وهكذا فإن شعب الله يتعرض للشقاق. وتتأقلم لغة الأنبياء مع الأمر الواقع المضاد لعقيدة العهد، فتميّز من ثم بين يهوذا وإسرائيل الذي يشار إليه بافرائيم القبيلة الشمالية المتسلطة (عاموس 2: 4، هوشع 4: 15- 16، اشعيا 9: 7...، ميخا 1: 5، إرميا 3: 6- 8).

ب) إسرائيل واليهودية:

بعد خراب السامرة، يصبح يهوذا مركز تجمع كل إسرائيل (2 ملوك 23: 19...، 2 أيام 30: 1- 3). وبعد خراب أورشليم، سوف يبحث عن الصورة المثالية للنهضة الوطنية في الرابطة القديمة للأسباط الاثني عشر. إن دور يهوذا السائد في هذه النهضة يفسر لماذا تعطى تسمية يهود لأعضاء الشعب المشتت، واسم يهودية للمؤسسة التي تجمعهم (غلاطية 1: 13- 14). ولكن إسم إسرائيل يعود في الوقت

نفسه فيجد قيمته القدسية الفريدة (نحميا 9: 1- 2، سيراخ 36: 11، راجع متى 2: 20- 21، أعمال 13: 17، يوحنا 3: 10).

. 3الوعد بإسرائيل جديد

إن تنبؤات الأنبياء عن آخر الأزمنة قد أعلنت بالفعل أن في مستقبل إسرائيل عوداً إلى الوحدة الأصلية: اتحاد جديد بين إسرائيل ويهوذا (حزقيال 37: 15 ...)، تجمّع الإسرائيليين المشتتين والمنتمين للاثني عشر سبطاً (إرميا 3: 18، 31: 1، حزقيال 36: 24...، 37: 21...، إشعيا 27: 12). وهذا موضوع أساسي في الرجاء اليهودي (سيراخ 36: 10). ولكنّ فائدة هذه الوعود سوف تخصص لبقية من إسرائيل (اشعيا 10: 20، 46: 3، ميخا 2: 12، إرميا 31: 7)، ومن هذه البقية سوف يجعل الله إسرائيل جديداً، سوف يخلّصه (إرميا 30: 10)، ويعيده لأرضه (31: 2)، وإليه سوف يعطي عهداً جديداً (31: 31)، وملكاً جديداً (33: 17). وعندئذٍ يصبح إسرائيل مركز تجمع الأمم (اشعيا 19: 24- 25): حين تتحقق الأمم أن فيه حضور الإله الحقيقي (45: 15)، سوف تتوجه حينئذ الأمم نحوه، وعندئذ يتطابق اهتداء الأمم وخلاص إسرائيل (45: 17) ومجده (45: 25).

العهد الجديد

.1الإنجيل وإسرائيل القديم:

إن تدبير العناية الإلهية للأمور قد شاء أن يتحقق حدث الخلاص في إسرائيل، وأن يكون إسرائيل، كشعب العهد، أول من يبلغه إعلان الخبر. ومن ثم فإن هذا هو هدف عماد يوحنا (يوحنا 1: 31). خلال حياة يسوع، تكون رسالة المخلص، وكذلك رسالة تلاميذه، مقصورةً على إسرائيل وحده (متى 10: 6 و23، 15: 24). وبعد قيامته تبلغ البشرى السارة لإسرائيل أولاً (أعمال 2: 36، 4: 10). ذلك أنّ إسرائيل والأمم يكونون، وقد اشتركوا معاً في درامة الآلام (4: 27)، مدعوين حقاً إلى الإيمان على قدم المساواة (9: 15)، ولكن في ترتيب معين: اليهود أولاً، وهم

بالميلاد "إسرائيليون" (رومة 9: 4)، ثم كلّ الباقين (راجع رومة 1: 16، 2: 9-10، أعمال 13: 46). فالخلاص الذي جاء به الإنجيل يملأ بالفعل رجاء الذين ينتظرون تعزية إسرائيل (لوقا 2: 25)، وخلاص إسرائيل (لوقا 24: 21)، وردّ الملك لإسرائيل (أعمال 1: 6): جاء الله ليسعف إسرائيل على يد المسيح (لوقا 1: 54)، وليمنحه رحمة (لوقا 1: 68)، ويسمح له بالاهتداء، ويغفر له خطاياه (أعمال 5: 31). يسوع هو مجد إسرائيل (لوقا 2: 32)، وملكه (متى 27: 42//، يوحنا 1: 49، 12: 13)، ومخلّصه (أعمال 13: 23- 24). والرجاء الجديد المؤسس على قيامته لا يختلف عن رجاء إسرائيل عينه (أعمال 28: 20). فباختصار يشكل إسرائيل الرباط الحيوي الذي يصل تحقيق الخلاص بالتاريخ الإنساني برمته.

2.إسرائيل الجديد:

ومع ذلك فمنذ يسوع، قد ظهر على الأرض إسرائيل الجديد الذي تعلن عنه الوعود النبوية. وحتى يقيم يسوع منه مؤسسة إيجابية، اختار اثني عشر رسولاً، مشكلاً بذلك كنيسته على نمط إسرائيل القديم المكّون من اثني عشر سبطاً. وعليه سيحكم رسله الأسباط الاثني عشر لإسرائيل (متى 19: 28//). هذه الكنيسة هي إسرائيل الأزمنة الأخيرة، التي خصها الله بالعهد الجديد (عبرانيين 8: 8- 10)، وفيها يكتمل تجمع المختارين المنتقين من الاثني عشر سبطاً (رؤيا 7: 4). هي مدينة مقدسة ترتكز على أساس الاثني عشر رسولاً، ولها أسماء الاثني عشر سبطاً مكتوبة على أبوابها (رؤيا 21: 12، راجع حزقيال 48: 31- 34).

3.إسرائيل القديم وإسرائيل الجديد:

فالكنيسة، التي هي إسرائيل الجديد، تكمّل بالتالي إسرائيل القديم. وكان حقُّ الانتماء يعود إلى هذا الأخير بالولادة (فيلبي 3: 5)، وكان الوثنيون مستبعدين من مواطنيته (أفسس 2: 12)، ولكن لم يعد يكفي الآن الانتماء "لإسرائيل هذا من حيث البشر" (1 كورنتس 10: 18، غلاطية 6: 16) حتى تكون التبعية "لإسرائيل الله" لأن

جميع الذين هم من إسرائيل ليسوا بإسرائيل" (رومة 9: 6). فأمام يسوع والإنجيل يتحقق فرز (راجع لوقا 2: 34- 35): سقوط البعض الذين، حين يبحثون عن بر الناموس، يقسّون قلوبهم عندما يعلن لهم برّ الإيمان (رومة 9: 31، 11: 7)، ونهوض الآخرين "الإسرائيليين الحقيقيين" (يوحنا 1: 47) الذين يكوّنون بقية إسرائيل المنبأ عنها في الكتب المقدسة (رومة 9: 27- 29)، ويلحق بهم في إسرائيل الجديد الوثنيون المهتدون.ليس ذلك لأن إسرائيل القديم منبوذ نهائياً، ولكن لأنه في الوقت الذي أظهر فيه عدم تفهمه للإنجيل، أراد الله أن يثير حسده (رومة 10: 19). وعندما سيهتدي الوثنيون في مجموعهم، ستزول قساوة إسرائيل الجزئية، "وهكذا ينال الخلاص إسرائيل بأجمعه" (رومة 11: 26): فينتمي من جديد إلى إسرائيل الروحي الذي بفضله دخل في تدبير الخلاص.

اسم

العهد القديم

1.أسماء الناس:

2.أسماء الله:

3.الدعاء باسم الله:

4.الاسم، هو الله نفسه:

العهد الجديد

1.اسم الآب:

2.اسم يسوع:

3.اسم الرب:

آ) تقوم الشهادة المسيحية:

ب) تهدف الكرازة الرسولية:

جـ) تطبع كل الحياة المسيحية بالإيمان:
.4أسماء أخرى:

العهد القديم

لم يكن الاسم، في نظر القدماء، اشارة اصطلاحية بل كان يعبر عن دور الكائن في العالم. يضع الله آخر لمسة لخلقه بإطلاق اسم على مخلوقاته: النهار والليل، والسماء والأرض والبحر (تكوين 1: 3- 10، معيّناً كل نجم باسمه (اشعيا 40: 26)، كما أنه يكلّف آدم أن يعطي اسماً لكل من الحيوانات المخلوقة (تكوين 2: 20). وبدوره سيعطي الناس، عادة، اسماً معبراً للأماكن المرتبطة بحادث هام، حتى ولو عن طريق التجانس اللفظي، مثل اسم بابل (تكوين 11: 9.)

.1أسماء الناس:

الاسم المعطى عند الولادة يعبّر عادةً عن نشاط أو مصير من يحمله: فيعقوب مثلاً هو "الذي عقب أخاه" (تكوين 27: 36)، ويحمل نابال اسماً على مسمى، لأنه أحمق (1 صموئيل 25: 25). ومن الممكن أن ينوّه لاسم عن ظروف الولادة أو المستقبل الذي يتصوره الأهل لأولادهم: فراحيل مثلاً، وهي على فراش الموت، تدعو ابنها "ابن ألمي"، ولكن يعقوب يسميه "بنيامين" أي "ابن يميني" (تكوين 35: 18). وأحياناً هو ضرب من التنبؤ الذي يتمنى للطفل معونة إله إسرائيل: اشعيا (يشاع- يهوا): "الربّ يخلّص". يعبّر الاسم دائماً عن رصيد المرء الاجتماعي بحيث أن "الاسم" قد يصبح كناية أيضاً عن "الشهرة" (عدد 16: 2). فالذي لا اسم له هو انسان تافه لا قدر له (أيوب 30: 8). وبالعكس إذا كان لشخص عدة أسماء، فقد يدل هذا على أهمية رجل يقوم بعدة مهام، مثل سليمان الذي سُمّي أيضاً "يديديا" أي حبيب الله (2 صموئيل 12: 25). وإذا كان الاسم يعني الشخص نفسه فمن أثّر على الاسم تمكّن من السيطرة على حامله. ولذا فقد يعتبر الإحصاء ضرباً من الاستعباد

للأشخاص (راجع 2 صموئيل 24). ويعتبر تغيير الاسم بمثابة فرض شخصية جديدة عليه ونوعاً من التبعية (2 ملوك 23: 34، 24: 17). هذا، لكي يشير الله إلى تملكّه على حياة بعض الأشخاص، يغيّر أسماءهم، كما فعل مع إبراهيم (تكوين 17: 5) وساراي (17: 15) ويعقوب (32: 29). وكذلك نفهم الأسماء الجديدة التي أعطاها الله لأورشليم بعد عفوه عنها، مثل مدينة العدل، "المدينة الأمينة" (اشعيا 1: 26)، مدينة الرب (60: 14)، المطلوبة (62: 12)، مرضاتي بها (62: 4)، وكلها أسماء تعبّر عن الحياة الجديدة لمدينة تجدّدت قلوبها بفضل العهد الجديد.

2.أسماء الله:

في جميع الشعوب، كان لاسم الإله أهمية كبرى. وعندما كان البابليون يسبغون على إلههم الأسمى "مردوك" خمسين اسماً للإقرار بانتصاره عند الخلق، كان الكنعانيون يخفون اسم آلهتهم تحت هذا الاسم العام "بعل" أي "سيد" هذا المكان أو ذاك. عند الإسرائيليين، تنازل الله نفسه فكشف عن اسمه. لم يكن إله موسى من قبل معروفاً إلاّ كإله الأجداد، إله إبراهيم واسحق ويعقوب. وعندما سأل يعقوب الملاك الذي كان يصارعه عن اسمه، أبى أن يدلي به إليه (تكوين 32: 29) ولم يحصل أبو شمشون إلاّ على صفة لهذا الاسم هي صفة "عجيب" (قضاة 13: 18). وكذلك للدلالة على إله إسرائيل، في أيام الآباء، استعملت صفات مثل "شدّاي" (إله الجبل) أو تعبيرات مثل "مهابة اسحق" أو "عزيز يعقوب". ولكن في يوم ما، على جبل حوريب، أعلن الله نفسه عن اسمه لموسى. قد فهم البعض التعبير الموحى به "أنا من أنا" أو "الكائن" كأنه رفض يماثل رفض الملاك بكشف اسمه ليعقوب، لكي لا يستسلم له (خروج 3: 13- 16، 6: 3). إلاّ أن الكتاب المقدس قصد أن يعطي هذا التعبير مضموناً إيجابياً. ونستدل من سياق الكلام، أن مهمة هذا الاسم هي تأكيد رسالة موسى إزاء الشعب، فيقول موسى "الكائن" يرسلني إليكم وعندئذ يأتي الشعب لعبادة "الذي هو" (يهوه) على الجبل المقدس. على كل حال، يعني هذا الاسم أن الله حاضر وسط شعبه. إنه "يهوه" (الكائن.(

.3الدعاء باسم الله:

أوحى الله باسمه، لكي يعبده الناس بموجب هذا الاسم الحقيقي الأصيل (راجع خروج 3: 15). ولذا سيشكّل هذا الاسم هتاف التجمع لكل الأسباط، أثناء الفتح وبعده (قضاة 7: 20). هذا هو اسم الإله الأحد، بحسب تعبير الأنبياء، "إني أنا هو، لم يكن إله قبلي ولا يكون بعدي. أنا أنا الرب" (اشعيا 43: 10). وهكذا سيكون هذا الاسم الوحيد الذي يجوز ذكره على شفاه إسرائيل (خروج 23: 13). الاسم الوحيد الذي سيدعى به في أورشليم، عندما يجعل داود منها العاصمة الدينية، لأن "الرب اسمه الغيّور" (خروج 34: 14). الدعاء باسم الرب يفيد مباشرة عبادة الله والتضرع إليه: باسم الرب يدعو الشعب (اشعيا 12: 4) ويصرخ إليه (مزمور 28: 1، راجع إشعيا 41: 25) ويستغيث به (مزمور 99: 6). ولكن إذا كان الله قد عهد إلى بني إسرائيل باسمه الخاص، فيجب على هؤلاء ألا يحلفوا باسمه باطلاً (خروج 20: 7، تثنية 5: 11)، فإن هذا الاسم ليس تحت تصرفهم حتى يفرطوا في استعماله ويصل بهم الأمر إلى تجربة الله، وعندئذٍ لن يكون استخدامه آئلاً إلى خدمة الله بل لتحقيق مقاصد شخصية.

.4الاسم، هو الله نفسه:

يتم تطابق وثيق بين الله واسمه، لدرجة أن ذكر الاسم يشير إلى الله نفسه. فهذا الاسم هو الجدير بالمحبة (مزمور 5: 12)، والتسبيح (مزمور 7: 18)، والتقديس (اشعيا 29: 23). إنه اسم رهيب (تثنية 28: 58)، أبدي (مزمور 135: 13). وهو، "نظراً لاسمه العظيم" (يشوع 7: 9)، ولأجل اسمه (حزقيال 20: 9)، يعمل لصالح إسرائيل، ومعنى هذا أنه يعمل لمجده لكي يعترف الناس بعظمته وقداسته. ولابراز سمّو الله الذي لا يدنى منه والذي يفوق الإدراك، يكتفي اليهود باسمه للإشارة إليه وهكذا، لكي يتفادوا تحديداً لا يليق بالله، قالوا إن الهيكل هو الموضع الذي "يحل فيه اسمه ويسكن فيه" (تثنية 12: 5). فهنا يأتي المرء ليكون بين يديه (خروج 34: 23)، في هذا الهيكل الذي "دعي باسمه" (ارميا 7: 10 و14). وهو الاسم الذي،

من بعيد، يأتي ليغربل الأمم بغربال التدمير (اشعيا 30: 27- 28). وأخيراً، في نص متأخر (لاويين 24: 11- 16)، يشير "الاسم" إلى الله بدون أي تحديد آخر، كما سيكون الأمر في الأسلوب الربّاني. وبدافع من الاحترام المتزايد، سيصل اليهود في الفترة اللاحقة للسبي، إلى عدم التجرؤ على التلفّظ بالاسم المعلن في جبل حوريب. فأثناء القراءة، سيلفظون عوضاً عنه "ألوهيم" (الله)، وفي أكثر الأحيان، "أدوناي" (ربّي). وعلى هذا فاليهود الذين سيترجمون الكتب المقدّسة من العبرية إلى اليونانية، لن ينسخوا اسم يهوه ولكنهم يستبدلون به Kyrios ,, ،، "رب": هذا اللقب الذي سيثبّته العهد الجديد.

العهد الجديد

.1اسم الآب:

في مقابل إعلان اسم الله في العهد القديم، نجد في العهد الجديد الإعلان الذي به يعرّف يسوع تلاميذه باسم أبيه (يوحنا 17: 6 و26). وهو إذ يظهر نفسه كابن، يكشف أن "الآب" هو الاسم الذي يعبّر عن الكيان الإلهي في أعماقه. هذا الآب الذي يخص يسوع بأبوّة فريدة (متى 11: 25- 27) يبسط أيضاً أبوّته لتشمل كلّ الذين يؤمنون بابنه (يوحنا 20: 17). يطلب يسوع من الآب أن يمجّد اسمه (يوحنا 12: 28)، ويدعونا أن نقدّسه (متى 6: 9): وهذا ما سيفعله الله بإظهار مجده وقدرته (رومة 9: 17، راجع لوقا 1: 49) وبتمجيد ابنه (يوحنا 17: 1 و5 و23- 24). وعلى المسيحيين واجب تسبيح اسم الله (عبرانيين 13: 15)، وعليهم أيضاً أن يحرصوا على ألاّ يكون سلوكهم سبباً لأن يجدف أحد عليه (رومة 2: 24، 2 تيموتاوس 6: 1.)

.2اسم يسوع:

باسم يسوع، يشفي التلاميذ المرضى (أعمال 3: 6، 9: 34)، ويخرجون الشياطين (مرقس 9: 38، 16: 17، لوقا 10: 17، أعمال16: 18، 19: 13)، ويحققون

كل أنواع المعجزات (متى 7: 22، أعمال 4: 30). فيظهر هكذا يسوع، كما يدلّ عليه اسمه مخلصاً (متى 1: 21- 25)، معيداً الصحة لذوي العاهات (أعمال 3: 16)، ولكن أيضاً وخاصة مانحاً الخلاص الأبدي للذين يؤمنون به (أعمال 4: 7- 12، 5: 31، 13: 23).

. 3اسم الرب:

لما أقام الله يسوع من الموت، وأجلسه عن يمينه، أعطاه الاسم الذي يفوق كل الأسماء (فيلبي 2: 9، أفسس 1: 20- 21)، اسماً جديداً (رؤيا 3: 12) لا يتميز عن اسم الله (14: 1، 22: 3- 4) ويشترك في سموّه (19: 12). وهذا الاسم، الذي يفوق الوصف، يمكن التعبير عنه بتسمية "الرب" التي تليق بالمسيح الممجّد كما تليق بالله (فيلبي 2: 10- 11= أشعيا 45: 23، رؤيا 19: 13 و16= تثنية 10: 17)، وأيضاً في تسميته "الابن" التي لا يشاركه فيها بهذا المعنى أي مخلوق البتة (عبرانيين 1: 3- 5، 5: 5، راجع أعمال 13: 33 رومة 1: 4، راجع مزمور 2: 7). ولا يتردّد المسيحيون الأوّلون في أن يطلقوا على يسوع إحدى أخص التسميات اليهودية في كلامهم عن الله، فنرَى الرسل في غاية الفرح "لأنهم وُجدوا أهلاً لأن يلقوا الهوان من أجل الاسم" (أعمال 5: 41)، كما أنه ذكر أن مبشرين "خرجوا (للرسالة) من أجل الاسم" (3 يوحنا 7).

آ) تقوم الشهادة المسيحية:

في "الإيمان بأن الله أقام يسوع من بين الأموات" "والاعتراف بأن يسوع رب" "والدعاء باسم الرب"، هذه التعبيرات الثلاثة هي بالفعل مترادفة (رومة 10: 9- 13). ويطلق المسيحيون الأوّلون على أنفسهم عن طيب خاطر تسمية "الذين يدعون باسم الرب" (أعمال 9: 14 و21، 1 كورنتس 1: 2، 2 تيموتاوس 2: 22، راجع أعمال 2: 21= يوئيل 3: 5) معبّرين هكذا عن اعترافهم بأن يسوع هو الرب (أعمال 2: 36). والإقرار الصريح بالإيمان ضروري خاصة عند العماد الذي يتم

باسم الرب يسوع (أعمال 8: 16، 19: 5، 1 كورنتس 6: 11)، أو أيضاً باسم المسيح (غلاطية 3: 27)، أو باسم المسيح يسوع (رومة 6: 3). فالمؤمن عند عماده يدعو باسم الرب (أعمال 22: 16)، واسم الرب يدعو به له (يعقوب 2: 7)، وعلى هذا النحو يجد نفسه تحت سيادة الذي يعترف بربوبيته. عند يوحنا، ينصبُّ الموضوع المميّز للإيمان المسيحي على اسم الابن أكثر منه على اسم الرب. فللحصول على الحياة، لابد من الإيمان باسم ابن الله الوحيد (يوحنا 3: 17- 18، راجع 1: 12، 2: 23، 20: 30- 31، 1 يوحنا 3: 23، 5: 5 و10 و13)، أي على المؤمن أن يتّحد بشخص يسوع معترفاً بأنه ابن الله، وأن هذا اللقب هو الاسم الذي يفصح عن كيانه الحقيقي.

ب) تهدف الكرازة الرسولية:

إلى نشر اسم يسوع المسيح (لوقا 24: 46- 47، أعمال 4: 17- 18، 5: 28 و40، 8: 12، 10: 43).سيتعذّب المبشّرون من أجل هذا الاسم (مرقس 13: 13//)، وسيكون هذا لهم مصدر فرح (متى 5: 11//، يوحنا 15: 21، 1 بطرس 4: 13- 16). وكتاب الرؤيا موجّه إلى مسيحيين يتحمّلون العذاب من اجل هذا الاسم (رؤيا 2: 3)، ولكنهم يتمسكون به بقوة (2: 13) ولا ينكرونه (3: 8). وتؤول خدمة اسم يسوع خاصة إلى بولس: فقد تسلّمها كدعوة (أعمال 9: 15) مع ما تسببه من آلام (9: 16). ومع ذلك، فهو يقوم برسالته بإقدام وعزة (9: 20 و22 و27- 28)، لأنه كرّس حياته لاسم ربنا يسوع المسيح (15: 26)، وهو مستعدّ لأن يموت من أجله (21: 13).

جـ) تطبع كل الحياة المسيحية بالإيمان:

يجتمع المؤمنون باسم يسوع (متى 18: 20)، ويقبلون الذين يأتون باسمه (مرقس 9: 37)، مع الحذر من المنافقين (مرقس 13: 6)، ويشكرون الله باسم ربّنا يسوع المسيح (أفسس 5: 20، كولسي 3: 17)، ويتصرّفون بطريقة تمجّد اسم الرب

يسوع المسيح (2 تسالونيكي 1: 11- 12). وفي اجتماعاتهم يوجّهون صلواتهم إلى الآب باسم ابنه (يوحنا 14: 13- 16، 15: 16، 16: 23- 24 و26- 27.)

.4أسماء أخرى:

يحمل كل كائن الاسم الذي يتفق مع الدور الذي أنيط به. خصوصاً عندما تكون هذه الرسالة إلهية، فيأتي اسمه من السماء كما حدث ليوحنا (لوقا 1: 13 و63). حتى عندما يصدر الاسم من الإنسان، يكون هذا الاسم إشارة إلى تدبير إلهي: مثل زكريّا (1: 5 و72: "الله قد تذكّر")، اليصابات (1: 5 و73: "القسم الذي حلف به") ومريم (1: 27 و46 و52: المعظّمة، المرتفعة) فعندما يعطي يسوع لسمعان اسم بطرس، يشير إلى الدور الذي اختصّه به وإلى الشخصية الجديدة التي يخلقها فيه (متى 16: 18). ويعرف الراعي الصالح خرافه كل واحد باسمه (يوحنا 10: 3). واسماء المختارين مسجّلة في السماء (لوقا 10: 20)، في كتاب الحياة (فيلبي 4: 5، رؤيا 3: 5، 13: 8، 17: 8). وفي دخولهم في المجد، سيتسلّمون اسماً جديداً فائق الوصف (رؤيا 2: 17). وإذ يشتركون في حياة الله، سيحملون على جباههم اسم الآب واسم ابنه (3: 12، 14: 1)، وسيدعوهم الله أبناءه (متى 5: 9) إنهم حقاً أبناؤه (1 يوحنا 3: 1.)

اضطهاد

اختبر شعب الله، على طول امتداد تاريخه، الاضطهاد الذي لم يستثن منه ابن الله نفسه. قد جاء ليخلص العالم، ومع ذلك قد أبغضه العالم (يوحنا 3: 17، 15: 18)، لا بل يبلغ الاضطهاد الذروة في آلامه (متى 23: 31- 32)، وأخيراً سوف يكون نصيب تلاميذه: "فإذا اضطهدوني، يضطهدونكم أيضاً" (يوحنا 15: 20). وإن كان سر الاضطهاد مقترناً بسر العذاب إلاّ أنه يظل متميزاً عنه، فالعذاب يخلق مشكلة لأنه يصيب كل البشر، حتى الأبرار منهم. ولكنّ المشكلة تصبح أكثر حدة مع

الاضطهاد الذي يصيب الأبرار لأنهم أبرار. يتميز الاضطهاد عن الشدائد الأخرى بمصدره، بواسطة العذاب، ويريد الله أن يطهّر الخاطئ، ويجرّب البار في مخطط نابع من الحبة. بواسطة الاضطهاد، يحاول كائن شرير أن يحول دون هذا المخطط ويفصل الإنسان عن الله. يبقى أن الله يستخدم الاضطهاد ككل عذاب لغاياته الصالحة: "إن رؤساء هذا العالم، بصلبهم لرب المجد"، ما كانوا يعرفون أنهم أدوات تستعملها حكمته الإلهية (1 كورنتس 2: 6- 8)، والبار (أعمال 3: 14) الذي احتمل الاضطهاد، قد غلب العالم إلى الأبد" (يوحنا 16: 33). ويبتهج التلاميذ مسبقاً (متى 5: 11- 12) لعلمهم الأكيد أنهم سيتعرّضون للاضطهاد (2 تيموتاوس 3: 12). هذه علامة على أنهم لا ينتمون إلى العالم الجائر المضطهد (يوحنا 15: 19)، ولكنهم يحصون بين أولئك الذين فيهم سوف يتمجّد الرب يسوع، يوم ينتصر على كلّ اضطهاد (2 تسالونيكي 1: 4- 12).

أولاً: سر الاضطهاد

.1في العهد القديم، عانى شعب الله في مجموعة من معارضة الوثنين العنيفة، منذ الإقامة في مصر (خروج 1: 8- 14)، حتى الاحتلال الروماني، مع المرور بمختلف الأزمات الداخلية (راجع مزمور 44: 10- 17، 79: 1- 4، 80: 5- 7). لقد أصابت الاضطهادات الشخصيات الكبيرة من رؤساء وملوك وأنبياء، بسبب حبهم لله، وأمانتهم لكلمته: يرفض الشعب موسى (خروج 2: 14، أعمال 7: 27، 35)، ولا يكفّون عن التذمر ضده (خروج 5: 21، 14: 11- 12، 15: 24، 16: 3... حزقيال 20: 13 و21، مزمور 78: 17- 42)، يُطارد داود (1 صموئيل 19: 24) و كذلك إيليا (1 ملوك : 19) وعاموس (عاموس 7: 10- 17) وإرميا (11: 18- 12: 6، 26، 37- 38)، والشهداء المكابيون (2 مكابيين 6: 7، 1 مكابيين 1: 57- 64، دانيال 11: 33- 35)، الخ. يرى إرميا في هذه الاضطهادات جزءاً لا ينفصل عن رسالته ويرى فيها اشعيا الوسيلة التي بها يتمم عبد الرب قصد الله (اشعيا 53: 10). وبالمثل يبيّن كتاب دانيال أن اضطهاد الأبرار، وثباتهم، وأمانتهم، كل هذا يعدّ ليوم الدينونة ولمجيء الملكوت (دانيال 7:

25- 27، 8: 24- 25، 11: 32- 35). وأخيراً يوضح كتاب الحكمة السبب العميق لكل اضطهاد: يبغض الشرير الإنسان البار لأنه يرى فيه "توبيخاً حيّاً" (حكمة 2: 12- 14)، وفي الوقت نفسه شاهدا لله الذي يتجاهله (2: 16- 20). إن المضطهد، وقد انتمى لإبليس، يستهدف الله من خلال شهوده، وخلاص البار سوف يدين نفاق المضطهدين (3: 7- 10، 5: 1- 6)، في اليوم الأخير.2. يختم يسوع المضطهد ويتّوج هذه المجموعة من المعذبين الذين عانوا الاضطهاد ظلماً، حتى من قبل أولئك الذين أرسلوا إليهم. إنما بإدانة رؤساء إسرائيل ليسوع يملأون كيل جرائم آبائهم، ويبرهنون فعلاً على أنهم أبناء أولئك الذين قتلوا الأنبياء (متى 23: 31- 32)، ولكنّ هذا الاضطهاد، ككل عذابات المسيح، إنما هو ضروري لإتمام رسالته ولتحقيق تدبير الخلاص.3. لا يستطيع التلاميذ أن يطمعوا في معاملة تختلف عن التي لاقاها سيدهم: إنهم في أثره وعلى مثاله وبسببه، يلاقون الاضطهادات (يوحنا 15: 20، 16: 1- 3)، وعليهم أن يشربوا كأسه وأن يتعمدوا بمعموديته (مرقس 10: 39//). فيهم يجدد يسوع معاناة اضطهاده (أعمال 9: 4- 5، راجع كولسي 1: 24): فيعدّون ذلك نعمة لهم (فيلبي 1: 29) وبالتالي يرون فيها مصدر فرح (1 بطرس 4: 12- 14). في البداية يضطهدهم اليهود (أعمال 4: 1-31، 5: 7- 41، 8: 1- 3، 13: 50)، تماماً كما كان في الماضي "المولود بحكم الجسد يضطهد المولود بحكم الروح" (غلاطية 4: 29). ومثلما سُلم المسيح بواسطة أتباعه (يوحنا 13: 18، 18: 35، راجع ارميا 12: 6)، كذلك يجب أن يتحمّل التلاميذ الاضطهاد من قبل ذويهم (متى 10: 34- 36)، وهو نجد ما هو أكثر من التوازي في المواقف: "إن اليهود الذين قتلوا الرب يسوع والأنبياء واضطهدونا... يجاوزون الحدّ بخطاياهم في كلّ زمان ومكان" (1 تسالونيكي 2: 15- 16). يلاحق الوثنيون أيضاً تلاميذ يسوع وسوف نرى روما، بابل الجديدة، بدورها، "تسكر من دم القديسين ومن دم شهود يسوع" (رؤيا 17: 6)، وهذا يثبت صحة القول: "كل من أراد أن يحيا في المسيح حياة التقوى أصابه الاضطهاد" (2 تيموتاوس 3: 12).4. عمق المشكلة:ليس اضطهاد الله إلاّ وجهاً للحرب الدهرية التي تضع الشيطان وقوى الشر في مواجهة مع الله وعبيده، والتي سوف تنتهي بواسطة سحق الحية. فمنذ

ظهور الخطيئة (تكوين 3) وحتى الصراعات النهائية الموصوفة في كتاب الرؤيا 2، يترصد "التنين" للمرأة وذريتها (رؤيا 12، راجع 17، 19). ويمتدّ هذا الصراع على مدى التاريخ، ولكن يتعاظم بقدر ما يتقدم الزمن إلى أن يبلغ قمته حين آلام يسوع، إذ نجد ذواتنا في الوقت نفسه، أمام ساعة سلطان الظلمة، وساعة يسوع، ساعة موته وساعة مجده (لوقا 22: 53، يوحنا 12: 23، 17: 1). في حياة الكنيسة، تشكّل الاضطهادات العلاقة والشرط للنصر النهائي الذي يفوز به المسيح وخاصته. وبالتالي فإنها تحمل معنى اسكاتولوجيا، لأنها مقدمة ليوم الدينونة (1 بطرس 4: 17- 19)، وإقامة الملكوت. ولما كانت الاضطهادات مرتبطة بالمحنة الشديدة (مرقس 13: 9- 13 و14- 20)، فهي بمثابة تمهيد لنهاية العالم وشرط لولد حقبة جديدة (رؤيا 7: 13- 17).ب) ولئن ثبت المضطهدون في التجربة أمناء (رؤيا 7: 14)، فنالوا منذ اليوم أكليل الظفر فرحين، فلا يدعوا مصيرهم المجيد يُنسيهم العقاب المريع الذي يحلّ بالمضطهدين. فإن غضب الله الذي يظهر منذ الآن بالنسبة إلى الخطأة (رومة 1: 18)، سيحلّ في آخر الأزمنة على الذين قسّوا قلوبهم، ولا سيما على المضطهدين لهم (1 تسالونيكي 2: 16، 2 تسالونيكي 1: 5- 8، رؤيا 6: 9- 11، 17- 18، 16: 5- 6، 19: 2) وكانت نهاية أنطيوخوس أبيفانس المفجعة (2 ميكابين 9، دانيال 7: 11، 8: 25، 11: 45) ونهاية هيرودس أغريبا (أعمال 12: 21- 23) خير نذير لما سيحل بهم. وتوضح أمثال الكرّامين القتلة (متى 21: 3- 46//) ووليمة العرس (22: 1- 14) هذا الارتباط بين الاضطهاد والعقاب الاسكاتولوجي. إن الجرم الأخير الذي ارتكبه الكرّامون والمعاملة السيئة التي نالها العبيد الآخرون تطفح كأس الإهانات وتثير غضب السيد أو الملك: "هذا دم القديسين والأنبياء الذي سفكه الناس، فجعلتهم يشربونه فشربوا ما يستحقون" (رؤيا 16: 6، 19: 2.)

ثانياً: المسيحي في مواجهة الاضطهاد

إن المؤمن الذي يُدرك سر الاضطهاد بإيمانه، يَجد في رجائه القوة على تحمله بفرح. لقد سبق العهد القديم وقدم له نماذج لهذا الموقف الذي أوصله يسوع إلى كماله، بمثاله وتعاليمه.

اعتراف

مقدمة

في اللغة الجارية، لا توحي كلمة اعتراف سوى بسرّ التوبة ومنبر الاعتراف. إلاّ أن هذا المعنى المتداول ليس هو نفسه إلا معنى فرعياً وخاصاً جداً. أما الاعتراف كما نراه في العهدين القديم والجديد وفي التقليد المسيحي فهو أولاً الإشادة بعظمة الله وأعماله الخلاصية، وتعبير علني ورسمي عن الإيمان به وبمآتيه ولن يكون لاعتراف الخاطئ قيمة، ما لم يكن إعلاناً بقداسة الله. والمجاهرة بالإيمان تشكّل موقفاً أساسياً لكل مؤمن. وهي لا تحتاج إلى معرفة متميزة وتفصيلية لكلّ أعمال الله. ولكنّها تتضمّن قبل كلّ شيء انفتاحاً وقبولاً لمبادراته تعالى. هذا ما نراه في عالي الكاهن وهو يهتف "هو الرب" (1 صموئيل 3: 18)، معترفاً في الوقت نفسه بخطيئة أولاده وبعظمة الرب. فهذا الاعتراف يقود طبيعياً الإنسان من معرفة الله النظرية إلى اتّخاذ موقف واعٍ نحوه ألا وهو موقف الشكر. وبذلك يُعتبر الاعتراف

المحرّك الأول للشكر والتسبيح (مزمور 22: 23)، والتعبير العلني عنهما، ولذلك فإن الاعتراف، أسوة بكليهما، يتجه مباشرة نحو الله، على خلاف الشهادة. فهذه تتخّذ أيضاً موضوعها أعمال الله، إلا أنها تقصد أولاً وجهة البشر.

العهد القديم

.1الاعتراف باسم الله:

نجد صلة دائمة بين الاعتراف ورفع الشكر والتسبيح والتمجيد. فهذه تنطلق جميعها من مشاهدة أعمالْ الله، وتجعل من وصف الأحداث العنصر الأساسي في الاعتراف. تمتاز صيغ الاعتراف القديمة بإيجازها. وقد استخدمت كعبارات للابتهال توجَّه إلى الله أثناء العبادة، مثل "يهوه هو أولاً ذاك الذي أخرج إسرائيل من أرض مصر" (تثنية 6: 12، 8: 14...)، وهذه أكثر الصيغ انتشاراً، ويهوه هو أيضاً "إله الآباء" (خروج، تثنية، أخبار)، وفيما بعد، يُسمَّى ذاك الذي "أقسم أن يعطي الأرض للآباء" (تثنية 1: 8 و35). وأخيراً، يعرضون تاريخ الخلاص بكل تفاصيله (26: 5- 9). وحول "الخروج من أرض مصر" ، تدور المواعيد، والاختيار، والعهد. ويواصلون التعبير عن هذه الأحداث باستعارات مأخوذة من العالم الواقعي: "الله صخرتي وقوتي وخلاصي"، حتى عندما يعترفون أن الله لا مثيل له، فهم يقصدون بذلك عمله في التاريخ، إذ لا يتعلق الأمر بتفكير عقلاني حول طبيعته تعالى. فالواجب الذي يؤدونه هكذا نحو اسمه العظيم (ارميا 10: 6، مزمور 76: 2) يكفل استمرار الذكرى وتسليم الإيمان من جيل إلى جيل في إسرائيل (تثنية 6: 6- 9). ويظلّ اليهودي المعاصر لظهور المسيحية أميناً على هذا التقليد وهو يعترف يومياً بإيمانه بالإله الواحد الذي أقام عهداً مع إسرائيل (تثنية 6: 4- 5.(

.2الاعتراف بالخطايا:

يعبّر الاعتراف بالخطايا تعبيراً عميقاً عن اعتقاد اليهودي بأن كلّ خطيئة هي إهانة موجَّهة إلى الله (لاويين 26: 4)، حتى تلك التي ارتكبت في حق القريب (لاويين 5:

21، 2 صموئيل 12: 13- 14). وتحول الخطيئة دون العلاقات التي يرغب الله في إقامتها مع الإنسان. والمذنب نفسه الذي يعترف بمسؤليته، سواء كان فرداً (أمثال 28: 13) أو جماعة (نحميا 9: 2- 3، مزمور 106)، يتنكر للعمل الذي اقترفه ضد الله، ويجدّد تأكيد الحقوق الثابتة التي حاولت الخطيئة أن تزعزعها. وبعد أن يستعيد الله هذه الحقوق التي ترتكز بنوع خاص على العهد، يمنح الغفران (2 صموئيل 12: 13، مزمور 32: 5)، وتنتهي القطيعة التي سبَّبت شقاء الشعب كله (يشوع 7: 19- 21).

العهد الجديد

.1الاعتراف بيسوع المسيح:

إن كان فعل المؤمن يظلّ أساساً كما هو، إلاّ أن موضوع اعترافه بالإيمان يتغير تغيّراً كلياً. فحينئذ تتجلى عظمة الله في كل سنائها. فإن أقدم الاعترافات بإيمان إسرائيل (تثنية 26: 50، يشوع 24: 2- 13) كانت تذكّر بأحداث الخروج من مصر. ولكنّ التحرير الذي يحدثه المسيح يعمّ البشرية كلّها، فهو يحطّم شرّ عدو كان يضعف الإنسان من الداخل، أي الخطيئة. كما أنه ليس تحريراً مؤقتاً مثلما كان الأمر في النجدات القومية السابقة، وإنما هو خلاص نهائي. ويبيّن اعتراف بطرس (متى 16: 16، يوحنا 6: 68- 69) واعتراف المولود أعمى (9: 15- 17 و30 إلى 33) أن إيمانهما هذا ينشأ من الاتصال الحيّ بيسوع الناصري، ويتركّز إيمان الكنيسة على يسوع الذي بموته وقيامته أصبح العامل الأساسي في سرّ الخلاص. ويظهر هذا الإيمان في الصيغ الأولى "تعال أيها الرب" (ماران أتا) (1 كورنتس 16: 22)، و "يسوع رب" (1 كورنتس 12: 3، فيلبي 2: 11) التي تلخّصه، وتستخدم تلك الصيغ كهتافات طقسية وتنادي الكرازة الرسولية بموضوع إيمانها في صيغة محددة موجزة - Kerygme تشكّل الخطوط الأولى لقانون الإيمان (1 كورنتس 15: 3- 7)- وفي أناشيدها الطقسية (1 تيموتاوس 3: 16). وتعترف الكنيسة بيسوع مخلصاً وحيداً (أعمال 4: 12)، وإلهاً (يوحنا 20: 28)، وقاضي

العالم الآتي (أعمال 10: 42)، ومرسل الله وكاهننا الأكبر (عبرانيين 3: 1). وفي هذا الإذعان الإيماني لمن وهبه الله للعالم مسيحاً ومخلصاً، يتّجه اعتراف المسيحي إلى الله ذاته. لا يكفي أن تقبل الكلمة وأن تقيم فينا (1 يوحنا 2: 14)، وإنما ينبغي الاعتراف بها. ويعني هذا الاعتراف أحياناً مجرد إذعان يقابل نكران الذين يرفضون رسالة يسوع (1 يوحنا 2: 22، 23)، إلاّ أن المقصود به في أغلب الأحيان، هو المجاهرة العلنية، فهي ضرورية لنوال الخلاص (رومة 10: 9- 10)، ومرغوب فيها في كل حين (عبرانيين 13: 15)، وهي تتّخذ مثالاً لها اعتراف يسوع الذي شهد الشهادة الحسنة أمام بيلاطس البنطي (يوحنا 18: 37، 1 تيموتاوس 6: 12- 13). وهي تصحب المعمودية (أعمال 8: 37)، وتتطلّبها بعض الظروف بصفة خاصة، كما هي الحال عندما يعدّ الامتناع بمثابة إنكار (يوحنا 9: 22): ولا يعفينا الاضطهاد من واجب الاعتراف بالإيمان أمام الحاكم، كما فعل بطرس (أعمال 4: 20)، وإلى حدّ الاستشهاد، كما فعل اسطفانوس (أعمال 7: 56)، وإلاّ تعرّضنا لأن ينكرنا يسوع أمام أبيه (متى 10: 32- 33، مرقس 8: 38)، إذا ما فضّلنا المجد البشري على المجد الذي يأتي من الله (يوحنا 12: 42- 43). وسوف يواصل المختارون الاعتراف بالله (رؤيا 15: 3- 4) وبيسوع (5: 9) في السماء. وبما أنّ هذا الاعتراف يكوّن صدى عمل الله في الإنسان ويرجع إليه تعالى، فهو يصدر فينا بفعل روح الله (1 كورنتس 12: 3، 1 يوحنا 4: 2- 3)، وبخاصة الاعتراف الذي يلهمنا الله به أمام محاكم الاضطهاد (متى 10: 20.(

2.الاعتراف بالخطايا:

لا يبدو أن في العهد الجديد نصاً صريحاً يثبت ضرورة الاعتراف بالخطايا إلى إنسان قد أعطي مغفرتها: أما عن النصح الأخوي وتحذير الكنيسة، فإنهما يحملان الخاطئ على الإقرار بأخطائه الخارجية (متى 18: 15- 17)، وأما من جهة الاعتراف المتبادل الذي يدعو إليه يعقوب 5: 15- 16، فقد يكون مقتبساً من ممارسة يهودية جارية، ولم تحدّد آية 1 يوحنا 1: 9 الصورة التي ينبغي أن تتبع في الإقرار المفروض. إلا أن الاعتراف بالخطايا يشكّل دائماً علامة للندامة وشرطاً

طبيعياً للغفران. فنرى اليهود الذين يقصدون يوحنا المعمدان يعترفون بخطاياهم (متى 3: 6). ويقرّ بطرس بأنه خاطئ غير أهل للاقتراب من يسوع (لوقا 5: 8)، ويسوع نفسه في وصفه لتوبة الابن الشاطر، يدخل فيها الإقرار بخطيئته (لوقا 15: 21). وهذا الإقرار الذي يعبّر عنه زكا بالكلام (19: 8)، والمرأة الخاطئة بالأفعال (7: 36- 50)، كما تعبّر عنه المرأة الزانية بصمتها وبعدم الدفاع عن نفسها (يوحنا 8: 9- 11)، إنما هو دائماً الشرط للغفران الذي يمنحه يسوع. هذه الحالات هي الجذور التي يعتمد عليها الاعتراف الدارج في سرّ التوبة. فكلّ إنسان خاطئ، ويجب أن يقر بحالته هذه، حتى يطهّر (1 يوحنا 1: 9- 10). ومع ذلك، فإن الإقرار بعدم الاستحقاق، والاعتراف بالشفتين إنما يستمدان قيمتهما من توبة القلب ولذا فاعتراف يهوذا لا يجدي نفعاً (متى 27: 4). هكذا نرى في العهدين القديم والجديد أن كل من يعترف بإيمانه بالله المخلّص، ومن يعترف بخطيئته، يتحرَّر كلاهما من الخطيئة بواسطة الإيمان (غلاطية 3: 22). فبالنسبة لكليهما، تنطبق الكلمة: "إيمانك قد خلّصك" (لوقا 7: 50).

اعمال

.2أعمال الإنسان الكبرى:

.3هدف الأعمال:

العهد الجديد

أولاً: عمل يسوع المسيح

.1يسوع المسيح، عمل الله الأعظم:

.2يسوع وأعمال الآب:

.3المسيح، كاشف النقاب عن أعمال البشر:

ثانياً: أعمال المسيحي

.1الإيمان عمل وحيد:

.2المحبة، عمل الإيمان:

.3بناء الكنيسة، جسد المسيح:

مقدمة

تفيد كلمة "أعمال" أكثر من معنى، فقد تعني بعض الأفعال أو الأشغال أو أنواع الإنتاج المختلفة، وبنوع خاص "فعل الجسد" الذي به يقوم التوالد. فإذا ما نسبنا الأعمال إلى الله، فإنها تدل على كل أوجه نشاطه الخارجي. على أنه، سواء تعلق الأمر بهذه الحالة أو بتلك، لا يمكن الإحاطة بالعمل وإدراكه إلا بالرجوع إلى العامل الذي أنتجه. ووراء كلّ عمل بشري، المطلوب اكتشاف بكر الخليقة: ابن الله، الذي به يرتبط العمل، ويقصد التعبير عنه بطريقته.

العهد القديم

أولاً: عمل الله

قبل أيّ شرح ينبغي أن نلاحظ أن أعمال الله (مَعَسّاه يهوه ma,aseh yahweh) لا تندمج داخل تاريخ يكون بمثابة إطار، وإنما تشكّل هي التاريخ على حقيقته. ثم إذا ثبت بأن عظائم الله magnalia تتمثل في مظهرين، هما الخلق والخلاص، فما ذلك

إلا من أجل إقامة ملكوت الله تدريجياً على الأرض. ففي العهد القديم، يتبع الوحي مسيرة خاصة: إن إسرائيل يتعرف على الله ذاته وهو يعمل في تاريخه، قبل أن يهتم بعمل الله الخلاّق.

.1عمل الله في التاريخ:

إن العمل الإلهي يبدأ في الظهور عن طريق أعمال ووقائع خارقة، لا يستطيع أحد القيام بها كائناً من كان (تثنية 3: 24): تحرير إسرائيل، أحداث الصحراء العجيبة حيث "يرى الشعب أعمال" الرب (مزمور 95: 9)، التوطين في أرض الميعاد (تثنية 11: 2- 7، يشوع 24: 31). إن ذكر هذا الماضي يثير الحماسة: "تعالوا وانظروا أعمال الله !" (مزمور 66: 3- 6)، ولكن لا يكفي تذكّر الماضي (مزمور 77: 12- 13)، بل ينبغي الانتباه لعمل الله الحالي (اشعيا 5: 12، مزمور 28: 5)، الذي يصوغ كل شيء دون انقطاع (اشعيا 22: 11). فضلاً عن ذلك يجب أن نستشفّ عملنا في المستقبل عندما يأتي يومه (اشعيا 28: 21)، سواء كان في صدد النفي إلى بابل (حبقوق 1: 5) أو الخلاص من السبي (إشعيا 45: 11): فإن الله عندما يعمل بواسطة الأمم (إرميا 51: 10) أو بواسطة المحرر كورش (إشعيا 45: 1- 6)، فإنه سوف يتمّم عمله الخلاصي (41: 4) لصالح إسرائيل، شعبه المختار (43: 1، 44: 2). فالعمل الإلهي يستهدف أصلاً إسرائيل كجماعة. إلا أنه لا يتخلى مع ذلك عن العناية بالأفراد: ليس فقط بأولئك الذين يقيمهم الله لصالح شعبه، أمثال موسى وهرون (1 صموئيل 12: 6)، وداود والأنبياء، بل أيضاً العناية بكل إنسان بمفرده، فيشمله الله برعايته، حتى في حياته اليومية، كما يوضح كتاب طوبيا ذلك بالتفصيل. ذاك هو "عمل يديه" . فهو كامل (تثنية 32: 4)، وأمين، وحقيقي (مزمور 33: 4)، وعميق (مزمور 92: 5- 6)، ومملوءٌ صلاحاً وحباً (مزمور 145: 9 و17، 138: 8)، مما يوقظ في قلب الإنسان فرحاً غامراً (مزمور 107: 22، طوبيا 12: 22.)

.2عمل الله في الخليقة:

لقد كان لإسرائيل، منذ البداية، أن يُعجَبَ "بمُبْدع السماوات والأرض" (تكوين 14: 19) و "الثريا والجوزاء...، بصانع الجبال وخالق الريح" (عاموس 5: 8، 4: 13). إلاّ أنه مع السبي فقط، يُصبح للخليقة سبباً دامغاً للثقة بربّ التاريخ: أليس هذا العمل الثابت، العظيم، الجبّار، هو عربون قدرة الله وأمانته (إشعيا 40: 12- 14) ؟ تُسبِّحُ الله، من أجل كلّ ما "صنعت يداه"، السماواتُ (مزمور 19: 2)، والأرض (102: 26)، والإنسان القائم على الخليقة جمعاء (8: 4- 7). فالشكر لله على جميع صنائعه (145: 10)، فجمالها جدير بكلّ إعجاب (أيوب 36: 24- 25). فعلى الإنسان، وقد أدرك أنه من صنع الله، أن يستوحي، من يقين الإيمان هذا، جرأة حقيقية، إذ لا يمكن أن "ينبذ الله صنع يديه" (أيوب 10: 3)، ولكن على الإنسان أيضاً أن يستوحي منه تواضعاً عميقاً، فهل "الجبلة تستطيع أن تقول لجابلها: إني لست صنعتك ؟" (اشعيا 29: 16، 45: 9، حكمة 12: 12، رومة 9: 2- 21.)

.3الحكمة عاملة إلهية:

إن الحركة التي تقود من إله التاريخ، إلى الإله الخلاّق، تصل بعد جهد جاهد، إلى أن تتلمّس في الله "الكلمة" الخلاّقة، والروح الذي يقود مسيرة العالم. إن كتاب يشوع بن سيراخ يتأمل عمل الله في الخليقة (سيراخ 42: 15 إلى 43: 33) وفي الزمن (44: 1- 50: 29). فيما كتاب الحكمة يحاول البحث عن تعليم لاهوتي في التاريخ (حكمة 10 إلى 19). ذلك لأن كلا الكاتبين قد تعرَّف إلى الحكمة الإلهية العاملة في هذه الدنيا. هذه الحكمة الملكية، المعروفة "كمهندس" للخليقة (أمثال 8: 30)، قد صدرت عن الله في بدء تدابيره، قبل أكثر أعماله قدماً (8: 22). وقد اختارت الحكمة أن تسكن بوجه خاص في إسرائيل (سيراخ 24: 3- 8)، إلا أنها كانت توجد قبل ذلك بكثير (24: 9)، لأنها كانت "الصانعة لجميع الأشياء" (حكمة 7: 22): إنها هي التي تُعطي البشر أن يتعرَّفوا، من خلال عملها، ربَّ الطبيعة والتاريخ.

ثانياً: أعمال الإنسان

على الإنسان، وهو على صورة الله خالقه، أن يتولى العمل هو أيضاً دون ما انقطاع.

.1في معين أعمال الإنسان:

إنها ليست مجرد حاجة باطنية، تلك التي تدفع الإنسان إلى العمل، بل هي إرادة الله. إنها تظهر له، منذ وجوده في الفردوس، في صورة وصيّة تتجاوب مع قصد الله (تكوين 2: 15- 16). فتبدو أعمال الإنسان على هذا النحو بمثابة ازدهار للعمل الإلهي. ومع ذلك فمن جهته لابدَّ لها من جهد شخصي، من التزام، ومن اختيار، لأنها إرادة الله تظهر، في الواقع، للحرية البشرية، في شكل شريعة خارجية عنها، ينبغي له أن يخضع لها.

.2أعمال الإنسان الكبرى:

إن قصة الخلق، تعلن، حتى قبل أن تُحصي وصايا الشريعة، العملين الأساسيين، اللذين سوف يقتضي على الإنسان أن يحققهما: الخصوبة والعمل. فعلى الإنسان واجب توفير الخصوبة، حتى يملأ الأرض بالسكان (تكوين 1: 28)، أجل، عليه أن يلد أبناءً على صورته (5: 1- 3)، وهذه بدورها تنقل صورة الله. وبمقتضى هذا الواجب سوف تلد ذرية الآباء الأولين شعب إسرائيل- الشعب الوسيط بين جميع أسر الأرض، ومن هذا الشعب سيولد أخيراً المسيح. "فالفعل الجسدي" يستمدّ، على هذا النحو، معناه من وجهتي الخلق وتاريخ الخلاص. ويبقى على الإنسان أن يعمل أيضاً، حتى يتسلط على الأرض ويخضعها (تكوين 1: 28)، وذلك بالرغم مما أصاب الأرض من لعنة (3: 17- 19) بسبب خطيئته. ويتيح له هذا العمل أن يعيش (3: 19)، إلا أنه لن يبلغ ملء معناه الديني إلا بالعبادة: لأن ذروة عمل إسرائيل هو الهيكل، الذي بُني لمجد الله. صحيح أن البشر قد يتعرضون أيضاً لخطر الانحراف عن هدفهم، في العملين الأساسيين، سواء أكان بتدنيسهم مضجع الزواج، (رومة 1: 26- 27)، أم بعبادتهم لأعمال أيديهم إذ يصنعون منها أصناماً خرساء

(1 كورنتس 12: 2). إلا أن الشريعة تحاول، بوصاياها، أن تتدارك مثل هذا الانحطاط، الذي قد يلحق بالأعمال البشرية. كما أنها تأمر بعدد كبير من الأعمال الأُخرى، التي ستذكر اليهودية الأخيرة من بينها خاصة تلك التي تتعلق بالقريب: كصنع الصدقة، وزيارة المرضى، ودفن الموتى. تلك هي "الأعمال الحسنة" بكل معنى الكلمة.

.3هدف الأعمال:

لم يغب عن بال اليهودية قط أن الأعمال التي تأمر بها الشريعة إنما قد رُتِّبت لملكوت الله. إلا أن روح الجدل التحليلية لمشاكل الضمير كثيراً ما زيَّفت المعنى الحقيقي للأعمال الواجب القيام بها، وذلك بتركيز جهد الإنسان على حرف الشريعة دون روحها: إلا أن روح الجدل كان كثيراً ما يحجب عن الإنسان المعنى الصحيح للأعمال المفروضة، مركزاً جهد الإنسان كله على حرف الشريعة، ولا سيما عندما يؤدي سوء فهم العهد إلى تحويله لعقد وإلى إعطاء "ممارسي الشريعة" ثقة بالغة في إمكانياتهم البشرية، كأن الأعمال التي ينجزها الإنسان تعطيه حقاً على الله، وتكفى لمنحه البرّ الباطني. هذه الفكرة الدينية المنحطة سوف يقاومها يسوع، منبّهاً إلى أن الأعمال البشرية لها مرمى وحيد: إظهار مجد الله، إذ الله وحده يعمل من خلال الإنسان.

العهد الجديد

أولاً: عمل يسوع المسيح

"ن أبي مازال يعمل، وأنا أعمل أيضاًّ" (يوحنا 5: 17) بهذه الكلمات يؤكد يسوع وحدة فعل الآب والابن، لأن عمل الآب يصدر بمثله، بواسطة عمل الابن.

.1يسوع المسيح، عمل الله الأعظم:

إن يسوع، صورة الآب المنظورة، هو الحكمة التي يتكلم عنها العهد القديم. به كان كل شيء في البدء، وبه يتم عمل الخلاص في التاريخ. ولذا نراه، في أمثاله، يحرك مشاعر الخليقة، مظهراً مثلاً تشابه قوانين نمو الحنطة والذبيحة (يوحنا 12: 24). إنه يخلِّص الأعمال البشريّة من الخطر الذي يتربّص لها، مُبيِّناً المعنى الخفيّ للخصوبة الجسدية (لوقا 11: 27- 28)، والمعنى العميق للهيكل وللعبادة (يوحنا 4: 21- 24). إنه يركِّز في شخصه انتظار الملكوت والطاعة للشريعة. فإذا صحَّ أن عمل الإنسان ينبغي أن يتمَّ على صورة عمل الله، حسبنا أن نشاهد يسوع يعمل، لنعرف كيف نعمل بحسب إرادة الآب.

.2يسوع وأعمال الآب:

إن الأناجيل الإزائية الثلاثة لا تتكلم إلا نادراً عن أعمال يسوع (متى 11: 2)، وإن أسهبت في رواية معجزاته وكل الأفعال التي تُعدّ لمستقبل كنيسته. أما يوحنا، فيبيّن بالعكس أن المسيح يتمِّم الأعمال التي أعطاه الآب أن يعملها (يوحنا 5: 36). إن هذه الأعمال تشهد له بأنه ليس المسيح فحسب، بل ابن الله أيضاً، لأنها، تطابق تماماً أعمال الآب، دون ما اختلاط بين الأقانيم العاملة. إن الآب لم يُعطِ الابن أعمالاً منجزة بكاملها، كما لو كان هو فاعلها الوحيد (14: 10، 9: 31، 11: 22 و41- 42) ولا حتى أعمالاً ينبغي فقط تنفيذها، كأنه يعطي أوامر ينبغي أن تنفّذ فحسب (4: 34، 15: 10). بل للابن رسالة هي تمجيد الآب بأن يقود حتى التمام. فالعمل الوحيد الذي يريد الله تحقيقه في هذه الدنيا، هو خلاص البشر، وهذا التمام هو الصليب (17: 4). وكل أعمال المسيح تتعلق بهذه النهاية، وهي ليست بمثابة الختم على رسالة المسيح فحسب (6: 27). إنها تُظهر الآب من خلال الابن (14: 9- 10). إن الابن يبدو نشيطاً أسوة بالآب، ولكن في مكانته كابن، في المحبة التي توحِّده مع الآب بوحدة لا تقبل الانفصال.

.3المسيح، كاشف النقاب عن أعمال البشر:

إن يسوع بمجيئه في عالم خاطئ، يكشف النقاب أيضاً عن أعمال البشر وهذا الكشف هو إعلان يقوم على فرز ودينونة. "أما الدينونة فهي: أن النور جاء إلى العالم، فاستحب البشر الظلام على النور، لأن أعمالهم سيئة فمن يعمل السيئات يبغض النور، فلا يقبل إلى النور، لئلا تفضح أعماله. وأما الذي يعمل للحق، فيقبل إلى النور، ليظهر أن أعماله، صُنعت في سبيل الله" (يوحنا 3: 19- 21). إن المسيح بظهوره بين بني البشر يكشف لهم هكذا عن حالتهم: إنهم كانوا قبل هذا اللقاء يعيشون على نوع ما من الظلمات (1: 5)، التي لم تكن حالة خطيئة بمعنى الكلمة (راجع 9: 41، 15: 24). وعندما يأتي يسوع، يظهر آنذاك عمق كيانهم، فهم، حتى تلك اللحظة، على نصف وعي بحالة الصلاح أو الشر. على أن القرار الذي يتخذونه إزاء ابن الإنسان على أساس سلوكهم السابق، يلخّص ماضيهم ويكشفه كما هو على حقيقته. إلا أن ذلك لا يعني أن "الأعمال الصالحة" من شأنها استحقاق الانضمام النهائي إلى المسيح، وإنما من شأن هذا الانضمام إظهار صلاح الأعمال (راجع أفسس 5: 6- 14.(

ثانياً: أعمال المسيحي

إن المؤمن يجعل لعمله معنًى كاملاً عندما يكيّفه بحيث يطابق صورة عمل يسوع المسيح؛ ويكون له بفضل الروح القدس أن يُتمَّ شريعة المحبة الجديدة، وأن يُسهم في بناء جسد المسيح السري.

.1الإيمان عمل وحيد:

بحسب الأناجيل الإزائية الثلاثة، يطالب يسوع بممارسة "الأعمال الصالحة" بنية مستقيمة (متى 5: 16). وهو يوضح أن في الوصيتين الأوليين (متى 22: 36- 40//) تقوم وحدة وصايا الشريعة مما يحدث هكذا تبسيطاً وتطهيراً لازمين في الأعمال العديدة التي لا حصر لها، التي كانت مفروضة بحكم التقليد اليهودي. ويبدو هذا التبسيط أكثر وضوحاً في الإنجيل الرابع: فعلى اليهود الذين يسألونه ماذا

يصنعون "ليعملوا أعمال الله" يجيب يسوع "عمل الله هو أن تؤمنوا بمن أرسل" (يوحنا 6: 28- 29): فإرادة الله، تُلخَّص في الإيمان بيسوع، الذي يعمل أعمال الآب. والقديس بولس، المجادل الحار، لا يقول شيئاً آخر، عندما يرفض التبرير بأعمال الشريعة: إذ ليست الشريعة، ولا الأعمال كأعمال، هي منبع الخلاص وإنما المنبع هو الصليب وهي النعمة، المقبولان بالإيمان. إن هذا النقد للخلاص بمجرّد ممارسة الأعمال، لا يجوز أن يقتصر على نقد الشريعة اليهودية وحدها، بل يصحّ تطبيقه على كل ممارسة دينية تدَّعي أنها تقود بذاتها إلى الخلاص.

.2المحبة، عمل الإيمان:

ولكن، إن كانت الأعمال، ليست مصدراً للخلاص؛ إلا أنها تبقى هي التعبير الضروري عن الإيمان. لقد نوّه يعقوب بذلك (يعقوب 2: 14- 26)، وبولس أيضاً (راجع أفسس 2: 10). و "أعمال الإيمان" تكون ثمراً للروح (غلاطية 5: 22- 23). إن الإيمان: الذي يطالب به يسوع هو الإيمان الذي "يعمل بالمحبة" (غلاطية 5: 6). على خلاف الأعمال الشريرة، الكثيرة العدد (غلاطية 5: 19- 21)، فإن أعمال الإيمان تُلخَّص في ممارسة الوصية التي تحوي كل الشريعة (غلاطية 5: 14). ذلك هو "نشاط الإيمان وجهد المحبة" (1 تسالونيكي 1: 3). على كل فقد علمنا يسوع أنه ينبغي، ونحن في انتظار عودته، أن يحتفظ كلٌّ منا بسراجه مضاءً (متى 25: 1- 13)، وأن نستثمر ما تسلمنا من بِدَر (= وزنات) (25: 14- 30)، وأن نحب إخوتنا (25: 31- 46). إن وجوب المحبة هو وصيته ذاتها (يوحنا 13: 34). على هذا النحو يجني الرسل هذا التعليم، ومنه يستخرجون النتائج.

.3بناء الكنيسة، جسد المسيح:

إن عمل المحبة لا يبلغ تمامه بالتخفيف من أتعاب بعض الأفراد. وإنما يتجاوز هذا الهدف القريب، ليسهم في عمل المسيح العظيم المرسوم من قبل كلّ الدهور: ألا وهو بناء جسده الذي هو الكنيسة، "لأنَّا من صنع الله، خلقنا في المسيح يسوع للأعمال

الصالحة، التي أعدّها بسابق إعداده، كيما نمارسها" (أفسس 2: 10). إنه سرّ تعاون الإنسان مع عمل الله الذي يفعل كل شيء في الجميع، مضفياً على الإنسان كرامته وقيمته الأبدية (راجع 1 كورنتس 1: 9، 15: 58، رومة 14: 20، فيلبي 1: 6). في إطار هذا التطلع الجديد، يمكن تعليق الأجر السماوي على الأعمال التي قام بها الإنسان على الأرض: "طوبى للأموات الذين يموتون في رضا الرب!... لأن أعمالهم تصحبهم" (رؤيا 14: 13.(

افتقاد

مقدمة

كثيراً ما يقدم الكتاب المقدس تاريخ الخلاص كسلسلة من "الافتقادات" ، يعود الرب بها شعبه أو أحد الأفراد المحظوظين. فالله أخذ المبادرة بالعهد، وهو يظل حاضراً خلال اعتلان قصده، إلا أنه كثيراً ما يتدخل في حياة شعبه، بطريقة غير عادية، ليباركه أو ليعاقبَه، ولكن دائماً ليخلّصه. إلا أن نظرة الرب هذه، وتلك التدخلات الشخصية الظاهرة، كلها علامات لحضوره وفعله، ولتواصل مقصده الخلاصي، ومتطلباته تجاه أمانة أتباعه أو عدم أمانتهم. إنها تهيء وتعلن يوم الرب الأعظم، أي مجيء الله نفسه في شخص يسوع، وعودته في المجد لدينونةٍ أخيرة وخلاصٍ نهائي.

العهد القديم

.1إن "الله سيفتقدكم ويصعدكم من هذه الأرض إلى الأرض التي أقسم عليها لإبراهيم واسحق ويعقوب" (تكوين 50: 24). فالله الذي دعا إبراهيم ليجعل منه أباً لجماهير كبيرة، والذي لهذا الغرض "افتقد" سارة وأعطاها أن تكون خصبة (21: 1- 2)، يتدخل بطريقة فريدة ليخلّص شعبه من مصر. وهذه الافتقادات التي يواليها الله، الذي يحب شعبه فيخلّصه، ستتجدّد طوال تاريخ بني إسرائيل، فتشكل النسيج الأساسي للتاريخ، ومظهر أمانة الرب على وعوده. فإذا ما أبدى بنو إسرائيل عدم أمانة على العهد، فإنّ تدخّل الله الغيور يكون بشكل عقاب، يبقى مرتباً من أجل خلاص الشعب. ويردد الأنبياء جميعهم، وعلى وجه الخصوص إرميا، متناوبين، عرض موضوع تدخلات الرب، المرة بعد المرة. على أنه إذا كانت الانتصارات هي نوع من الافتقاد يبارك به الله المؤمنين (صفنيا 2: 7)، فإن انتكاسات الشعب هي على السواء نوع من الافتقاد يصلح الله به بني إسرائيل ورؤساءهم، وبه يرجعهم إليه: "إياكم وحدكم عرفت من بين جميع عشائر الأرض، فلذلك سأفتقد عليكم جميع آثامكم" (عاموس 3: 2، هوشع 4: 6، اشعيا 10: 3، إرميا 6: 15، 23: 2 و34). إن هذا الافتقاد الذي يشبّهه حزقيال بتقصّي الراعي الذي يستعرض قطيعه (حزقيال 34)، إنما دافعه على الدوام محبة الله، وليس له من غرض سوى خلاص الشعب. إن الأمم المجاورة: موآب، مصر، ولا سيما بابل، التي تقاوم إتمام تدبير الخلاص الإلهي، "سيفتقدها" الله هي أيضاً، فيحكم عليها ويعاقبها (ارميا 46: 21...، 48: 44، 50: 18 و27 و21)، ولكنه في النهاية سيخلّصها (إرميا 12: 14- 17، 16: 19- 21). إن العودة من السبي، كالتحرير من عبودية مصر، هي عمل الرب: "عند تمام سبعين سنة في بابل، أفتقدكم وأقيم لكم كلمتي الصالحة بإعادتكم إلى هذا الموضع" (ارميا 29: 10، راجع 32: 5، مزمور 80: 15، زكريا 10: 3).2. ومن ثم فإن كل يهودي سيعي أكثر فأكثر أنه موضع رعاية خاصة وشخصية من الله: "اذكرني يا رب بمرضاتك على شعبك. افتقدني بخلاصك، لكي أعاين خير مختاريك" (مزمور 106: 4). وليست هذه الافتقادات الفردية مقصورة على مجال العبادة: فالله ينير روح الحكماء باختبار سلوكهم (أيوب 7: 18، مزمور 17: 3)، أو بموافاتهم ببعض الأحلام (سيراخ 34: 6، راجع قبلاً

تكوين 20: 3). 3. إلا أن حركة الحي ذاتها، ولا سيما ابتداء من السبي، تفتح الأذهان للإعلان عن افتقاد نهائي من الله، يأتي ليدين الشعب والأمم: إن يوم الرب هذا، الذي سبق الأنبياء وبشروا به قبل السبي، سيكون يوم نصر للمختارين المخلّصين بمجيء الله، وبافتقاده وبملكوته، الذي سيمتد أصلاً ليشمل كل الشعوب: "في وقت افتقادهم يتلألأ الصديقون... ويملك ربهم إلى الأبد" (حكمة 3: 7- 8، سيراخ 2: 14). على هذا الرجاء سيعيش اليهود القرن الأول (مثل قمران). وسوف يحقق مجيء يسوع وبشارته بالملكوت هذا الافتقاد الإلهي الموعود والمنتظر.

العهد الجديد

" .1تبارك الله رب إسرائيل، لأنّه تفقّد شعبه وافتداه" (لوقا 1: 68). إن الله، وقد أراد بدافع من محبته (1: 78) أن يحقق وعوده، جاء في شخص يسوع، ليخلّص خاصته، وهكذا فإنه قد حقق رغبتهم واستجاب لدعائهم. إن هذا الموضوع يتردد خلال كل صفحات الإنجيل. فيوحنا السابق مثلاً، يقدَّم على ضوء نبوات الأنبياء، على أنه آتٍ ليعدّ قلوب الناس لمجيء وإعلان الله في المسيح يسوع. إنه يبشر بالدينونة الأخيرة وبمجيء الملكوت. أما يسوع فسوف يركز في تعليمه على أن هذا الافتقاد هو، قبل كل شيء، ذو طابع خلاصي عام، وعلى أنه يشمل جميع البشر. فإذا كان هذا الافتقاد مقدماً لكل ذي جسد (لوقا 3: 6، راجع 1 بطرس 2: 12)، فلن يقبله إلا ذوو القلوب النقية، القلوب التي ستتعرف عليه: "قد ظهر فينا نبي عظيم، وافتقد الله شعبه" (لوقا 7: 16). إلا أن الجميع لا يدركونه على هذا النحو. إذ بالرغم من المعجزات، فإن افتقاد الله في يسوع لا يكون من السناء بحيث يبهر العيون، ومن ثم فإنه قد يُرفَض. ذلك هو الوجه المؤلم لهذا الافتقاد، كما يبرزه الإنجيليون، ولا سيما يوحنا: "جاء إلى بيته، فما قبله أهل بيته" (يوحنا 1: 11). إن عدم الاعتراف الآثم هذا، سيحوّل النعمة إلى وعيد بالعقاب. ويل لمن لا يفطنون إلى معرفة "زمن الافتقاد" ، وويل لأورشليم (لوقا 19: 43- 44)، وويل لمدن البحيرة. إن رفض اليهود هذا، خلافاً لموقف الوثنيين (متى 8: 10- 12)، يقدم كخاتمة مأساة لسلسلة طويلة من الرفض ومن عدم الاكتراث المتكرر لافتقادات الرب، خلال كل

العهد القديم: إن العقاب سيكون فظيعاً للذين سوف يرفضون الترحيب بابن الملك المرسل من قبل أبيه "ليأخذ ثمار" الكرمة (متى 21: 33- 46). إن خراب أورشليم الذي كان نهاية العالم اليهودي (القديم)، وعلامة بيّنة لدينونة الله، سوف يشكل مقدمة منظورة لهذه الدينونة، وافتقاداً مريعاً من ابن البشر، يبشر بمجيئه الأخير في المجد (راجع متى 25: 31- 46).

افخارستيا

أولاً: معنى الكلمة
.1شكر وبركة:
.2استخدام يسوع للكلمة واستخدامها في المسيحية:
ثانياً: التأسيس والممارسة الأولى
.1الروايات:
02الإطار التاريخي:
.3المأدبة الدينية وعشاء الرب:
ثالثاً: الإفخارستيا، سرّ للتغذية
.1تناول الوجبة كتعبير ديني:
.2من الرموز إلى الحقيقة:
.3مأدبة الرب- تذكار ووعد:
رابعاً: الافخارستيا، سر الذبيحة
.1إعلان الموت الخلاصي:
02المشاركة في الذبيحة:
خامساً: الإفخارستيا، سر آخر الأزمنة

.1دوام ذبيحة المسيح في العالم الجديد:

.2بالإفخارستيا يشترك المسيحي اشتراكاً حقيقياً في هذا العالم الجديد:

أولاً: معنى الكلمة

.1شكر وبركة:

تعني كلمة "إفخارستيا" مبدئياً: عرفان الجميل والامتنان، وبالتالي إبداء الشكر. هذا المعنى، وهو الأكثر تداولاً في اللغة الإغريقية العادية، نجده أيضاً في النص اليوناني للكتاب المقدس، خاصة في مجال العلاقات الإنسانية. (حكمة 18: 2، 2 مكابيين 2: 27، 12: 31، أعمال 24: 3، رومة 16: 4). أما في العلاقة بالله، فإن الشكر (2 مكابيين 1: 11، 1 تسالونيكي 3: 9، 1 كورنتس 1: 14، كولسي 1: 12) يأخذ عادة شكل صلاة (حكمة 16: 28، 1 تسالونيكي 5: 17- 18، 2 كورنتس 1: 11، كولسي 1: 17، الخ)، كما في بداية رسائل بولس الرسول (مثل 1 تسالونيكي 1: 2). فهو يتصل هكذا، بطبيعة الحال، بالبركة التي تحتفل بعجائب الله، إذ تتبدى هذه العجائب للإنسان بمثابة هبات تزيّن حمد الشكران. وبذلك يكون الشكر مصحوباً "بتذكار"، تستحضر به الذاكرة الماضي (يهوديت 8: 25- 26، رؤيا 11: 17- 18)، ويكون الشكر eucharistein مرادفاً للتسبيح eulogein 1)كورنتس 14: 6- 18). وهذا التسبيح- الشكر نصادفه على الخصوص في المآدب اليهودية، حيث البركات تسبّح الله وتشكره على الأطعمة التي منحها للبشر، وبهذا المعنى يتحدث بولس عن تناول الأكل "بشكر (رومة 14: 6، 1 كورنتس 10: 30، 1 تيموثاوس 4: 3- 4.(

.2استخدام يسوع للكلمة واستخدامها في المسيحية:

في معجزة تكثير الخبز الأولى، ينطق يسوع "ببركة" على ما ورد في الأناجيل الإزائية، (متى 14: 19//)، و "بشكر" على ما ورد في يوحنا (6 : 11 و23). وفي معجزة التكثير الثانية، ما يذكره (متى15: 36) هو "شكر"، بينما يتحدث

مرقس 8: 6- 7 عن "شكر" على الخبز، وعن "بركة" على السمك. هذا التعادل عملياً بين اللفظين يصرفنا عن التمييز، في العشاء الأخير، بين "البركة" على الخبز (متى 26: 26//، راجع لوقا 24: 30) و "الشكر" على الكأس (متى 26: 27//). ومن جهة أخرى يتحدث بولس بالعكس عن "الشكر" على الخبز (1 كورنتس 11: 24)، و "البركة" على الكأس (1 كورنتس 10: 16). وفي الواقع هي كلمة "إفخارستيا" التي سادت في الاستخدام المسيحي للدلالة على العمل الذي أسَّسه يسوع عشية موته. ولكن يلاحظ أن هذه الكلمة تعبّر عن حمد لعجائب الله بقدر ما تعبّر، بل أكثر، عن شكر على الخير الذي يحصل عليه البشر من العجائب. بهذا العمل الحاسم أضفى يسوع على أطعمةٍ (بسيطة) القيمة الأبدية القائمة على موته الفدائي، وبذلك أكمل يسوع وحدّد، لمدى الأجيال، تقدمة ذاته وجميع المخلوقات لله، وهو عمل يعدُّ قوام "الدين" ، وجوهر تدبيره الخلاصي: ففي تقديم يسوع نفسه على الصليب وفي الإفخارستيا، إنما تحقق الإنسانية كلّها، ومعها الكون الذي يحيط بها، عودتها إلى الآب. وهذا الغنى الذي تتضمنه الإفخارستيا، والذي يقوم عليه محور العبادة المسيحية، نجده في نصوص مكثّفة ينبغي تحليلها عن كثب.

ثانياً: التأسيس والممارسة الأولى

1.الروايات:

نصوص أربعة في العهد الجديد تورد تأسيس الإفخارستيا: متى 26: 26- 29، مرقس 14 : 22- 25، لوقا 22: 15- 20، 1 كورنتس 11: 23- 25، وإن ما "ينقله" بولس هكذا بعد أن "تسلمه" ، يبدو بالأحرى تقليداً ليتورجياً، وينبغي أن نفهم على هذا النحو أيضاً نصوص الأناجيل الإزائية، فهي تطغى بأسلوبها المقتضب على القرينة، فإنما هي انعكاسات ثمينة للأسلوب الذي به كانت الكنائس الأولى تحتفل بعشاء الرب. وتفسير ما نجد بين هذه النصوص من تشابه أو اختلاف، مرجعه أصلها هذا. فصياغة نص مرقس ذات الطابع الآرامي البارز، قد تنقل لنا التقليد الفلسطيني، بينما صياغة نصّ بولس- وهي ذات طابع أكثر هللينستيّة - قد

تعكس لنا تقليد كنائس انطاكية أو آسية الصغرى، فيما صياغة نص متى يمثل لنا على الأرجح تقليد مرقس نفسه، مع بعض الاختلافات البسيطة أو الإضافات التي قد ترجع أيضاًّ، إلى أصل ليتورجي. أما بالنسبة إلى لوقا، فإنه يثير مشاكل دقيقة، عرضت لها حلول متنوعة متضاربة : فآياته من 15- 18 قد تمثِّل تقيداً قديماً، مختلفاً عن الآخرين، أو على الأرجح، إسهاباً استمده لوقا نفسه من مرقس 14: 25. وفيما يتعلق بالآيتين 19- 20، اللتين ينبغي اعتبارهما أصليتين، بخلاف الشهود التي تهمل الآيتين 19 ب و.2، فإنهما تعتبران تارةً بمثابة توفيق بين نص مرقس ونص كورنتس الأولى، جاء به لوقا بنفسه، وتارةً كصورةٍ أخرى لتقليد الكنائس الهللينستيّة يقوم به شاهد ليتورجي ثالث ، إلى جانب شاهد مرقس/ متى، وشاهد كورنتس الأولى. على أن الاختلافات البسيطة بين هذه النصوص المتنوعة ضئيلة الأهمية، فيما عدا أمر يسوع بالتكرار الذي أغفل في مرقس/ متى، فهو يحملنا على اعتباره، منذ البداية، الشاهد القائم في كورنتس الأولى/ لوقا، مرجحاً بذلك الاحتمال الباطني على أنه عريق في القدم.

02الإطار التاريخي:

وثمة مسألة أخرى يتعلق بها تفسير هذه النصوص، وهي إطارها التاريخي . فبالنسبة إلى الأناجيل الإزائية ، كان ذلك في عشاء فصحي (مرقس 14: 12-16//). ولكن بحسب يوحنا 18: 28، 19: 4 1 و 31، لم يجر الاحتفال بالفصح إلا في اليوم التالي، أي في مساء الجمعة، وقد بُذلت كل المحاولات لتفسير هذا الاختلاف ، وذلك إما باعتبار يوحنا أنـه قد أخطـأ فأورد التأخير يوماً (في العشاء الفصحي) بقصد التوصل إلى هذه الرمزية بأن يسوع يموت ساعة ذبح حمل الفصح (يوحنا 19: 14 و 36)، وإما بالقول إنّ الفصح قد أقيم تلك السنة يومي الخميس والجمعة في جماعات مختلفة من اليهود، وإما أخيراً بافتراض أن يسوع قد أقام الفصح مساء الثلاثاء طبقاً لتقويم الأسّينيين. ولكن الأفضل أن نتصوّر بدون شك أن يسوع، وهو يعلم بأنه سيموت في وقت الفصح بالذات، قد بادر فأقامه في اليوم السابق له، مستحضراً في عشائه الأخير طقس الفصح بصورة يمكنه معها أن يدمج

فيه طقسه الجديد، الذي سيصير طقس الفصح في العهد الجديد: وهذا الحل يحترم ترتيب يوحنا الزمني للأحداث، ويقيم اعتباراً كافياً لأسلوب العرض ني الأناجيل الإزائية.

.3المأدبة الدينية وعشاء الرب:

في الحقيقة يبدو من خلال نصوص تأسيس الإفخارستيا، أن هناك هدفاَ فصحياً أكثر منه مقصداً بإقامة مأدبة يهودية احتفالية، بل مأدبة إسّينية، على نحو ما زعم بعضهم لتفسير تلك النصوص. فإن تعاقب الخبز والخمر مباشرة في العشاء الأخير، كما كان يحدث في مآدب قمران، لا يدل على شيء من ذلك، ولا صلة له بشيء من ذلك؟ فقد يكون وارداً في النصوص الإنجيلية من باب الاختزال في الليتورجيا، احتفاظاً فقط بالعنصرين الهامّين في عشاء يسوع الأخير: الخبز في البداية، والكأس الثالثة في النهاية، مع حذف كل ما عساه قد وقع في الفترة الفاصلة بينهما. ومن جهة أخرى، فلدينا أثر كاشف لهذه الفترة الفاصلة، في عبارة "بعد العشاء" الواردة في 1 كورنتس 11: 25، قبل ذكر الكأس. وفضلاً عن ذلك، فمآدب قمران الإسينيّة يعوزها المضمون اللاهوتي الفصحي الذي تعبر عنه كلمات يسوع . وليس من سبند يبرر اعتبار هذا المضمون عنصراً جاء لاحقا بتأثير بولس أو الكنائس الهللينستيّة. أما ترتيب المأدبة الإسينيّة الدقيق، المشابه لترتيب العديد من مآدب الجماعات اليهودية في ذلك العصر، فقد يذكّر على أحسن تقدير، بما كانت عليه الوجبات العادية التي تناولها يسوع مع تلاميذه، وبما كانت عليه بعدها وجبات هؤلاء عقب القيامة، حينما كانوا يلتئمون حول القائم من الموت . أسوةً بالتئامهم فيما سبق حول المعلّم، واثقين على كل حال من وجوده في وسطهم دوماً، بوصفه الرب الذي قام من بين الأموات حياً إلى الأبد. وليس لنا في الواقع ما يشير إلى أن الإفخارستيا قد أقيمت باستمرار خلال تلك الوجبات اليومية التي كان يتناولها إخوة أورشليم الأوائل بفرح، مع كسر الخبز في بيوتهم (أعمال 2: 42, 46). فإن "كسر الخبز" هذا قد لا يكون إلا مأدبة عادية ، دينية على الأرجح أسوة بكل مأدبة من المآدب السامية، مع تركيزها حول ذكرى المعلم القائم من بين الأموات وحول انتظاره على أن

تضاف إليها الإفخارستيا بالمعنى الدقيق عندما كانوا يستعيدون كلمات السيد وأفعاله، طلباً للاشتراك في حضوره السرّي في صورة الخبز والخمر، مما تتحول معه المأدبة العادية إلى "عشاء الرب" (1 كورنتس 11: 2- 34). أما وقد تحررت الإفخارستيا من الترتيب الطقسي اليهودي، فقد أصبحت تقام بالتأكيد أكثر من مرة في السنة، بل فيما يبدو أسبوعياً (أعمال 20: 7 و 11)0 إلا أن علمنا بذلك علم قاصر، كما أننا في العديد من النصوص، لا نستطيع أن نجزم هل كان الأمر يتعلق "بكسر خبز" عاديّ، أو بالإفخارستيا بمعناها الدقيق (أعمال 27: 35 ومن ذلك الحين لوقا 24: 30 و35.)

ثالثاً: الإفخارستيا، سرّ للتغذية

.1تناول الوجبة كتعبير ديني:

إن الإفخارستيا، وقد تأسست أثناء تناول وجبة عشاء هي رتبة للغذاء. ومنذ أقدم الأزمنة، وعلى الخصوص لدى الشعوب السامية، اعترف الإنسان بقيمة مقدسة للطعام، ترجع إلى سخاء الألوهة وعلامة توفير الحياة. فالخبز والماء والخمر والفواكه الخ، هي خيرات من أجلها يبارك الإنسان الله. ولوجبة الغذاء ذاتها قيمة دينية، لأن تناول الطعام في صورة جماعية، يقيم فيما بين المدعوين، وبينهم وبين الله ، روابط مقدسة.

.2من الرموز إلى الحقيقة:

وهكذا يستخدم الغذاء والوجبة، في وحي الكتاب المقدس ، للتعبير عن عمل الله في إيصال الحياة إلى شعبه. فالمنّ والسلاوَى، في الخروجْ، أسوة أيضاً بالماء المتفجر من صخرة حوريب (مزمور 78 :2- 29)، هذه كلها حقائق رمزية (1 كورنتس 10: 3- 4) تشير مقدّماً إلى الهبةْ الحقيقية التي تنطلق من فم الله (تثنية 8: 3، متى 4: 4)، أي الكلمةْ الخبز الحقيقي النازل من السماء (خروج 4:16) . وفي الواقع، إن هذه الرموز تكمُل في يسوع، فهو "خبز الحياة "، أولاً بكلمته التي تفتتح الحياة

الأبدية لمن يؤمنون (يو 6: 26- 51 أ) ، ثم بجسدهْ ودمهِ ْ اللذين أُعطيا طعاماً وشراباً للمؤمنين (يوحنا 6: 51 ب - 58): فهذه الكلمات التي تعلن مقدماً عن الإفخارستيا ، قالها يسوع بعد أن أطعم الجموع بمعجزته في الصحراء (يوحنا 6: 1- 15). فإن الهبة التي يعد بها، والتي يقدمها بدلاً من المن (يوحنا 6: 31- 32 و 49- 50)، تتصل هكذا بمعجزات الخروج، وفي الوقت نفسه ترتفع إلى مستوى مأدبة المسيّا الموعود بها، صورة السعادة السمائية المألوفة في اليهودية (إشعيا 25: 6، والكتابات الحاخامية)، وفي العهد الجديد (متى 8: 11، 22: 2- 14، لوقا 14: 15، رؤيا 3: 20، 19: 9.)

.3مأدبة الرب- تذكار ووعد:

ويقوم العشاء الأخير بمثابة الاستعداد النهائي لوليمة المسيّا الموعود بها حيث يلتقي يسوع بخاصته مجدّداً بعد محنته الوشيكة الوقوع . إن "إتمام تناول الفصح" (لوقا 22: 15- 16) و"الخمرة الجديدة" (مرقس 14: 25//) اللذين سوف يذوقهما معهم في ملكوت الله، يهيّيء هو لهما في هذا العشاء الأخير، إذ يجعل الخبز والخمر معبرين عن حقيقة جسده ودمه الجديدة. ويوفر له طقسُ عشاء الفصح الفرصة الملائمة والمنشودة لتحقيق ذلك. فالكلمات التي كان رب الأسرة ينطق بها على الأطعمة المتنوعة، وعلى الأخص على الخبز والكأس الثالثة، كانت تضفي عليهما قوة لذكرى الماضي وللرجاء في المستقبل، لدرجة أن المشتركين في الوليمة، إذ يتناولون هذه الأطعمة، كانوا يحيون حقاً بصورة جديدة المحن التي تخللت الخروج ، ويعيشون مقدماً الوعود الخاصة بالمسيّا. ويستخدم يسوع بدوره هذه القدرة الخلاقة التي تعترف بها روح الساميّة وتقرّها للكلمة، بل هو يدعمها أيضاً بسلطانه الأعظم. وهو إذ يعطي الخبز والخمر معناهما الجديد، لا يضفي عليهما تفسيراً، وإنما يقوم بتحويلهما. إنه لا يؤول تأويلاً، ولكنه يقرر، ويقطع، ويأمر: " هذا هو جسدي " ، أي يصير ما يقول فوراً منذ الآن . إن اللفظ الدال على الوحدة "هذا هو"، وقد كان على الأرجح ناقصاً في الأصل الآرامي، لا يكفي هو وحده أساساً لإثبات واقعية حدوث التحويل، بل انه قد لا يُفيد إلا المعنى المجازي: كما في تلك العبارة "

الحصاد هو انقضاء الدهر والحصادون هم الملائكة " (متى 3: 39) (فعلاً، ليس الحصاد انقضاء الدهر بالرغم من لفظ "هو"). إنما الموقف هو الذي يحتم الأخذ بهذا المعنى القوي. فلا يعرض يسوع هنا مثلاً من الأمثلة من شأنه جعل الأشياء المحسوسة نساعد على تفهم حقيقة مجردة. وإنما هو يرأس وليمة تضفي فيها عبارات البركات الخاصة، على الأطعمة، قيمةً على مستوى آخر تماماً. وفي هذه. الحالة الخاصة، تكون لهذه القيمة أبعاد وواقعية خارقة، مصدرها تلك الحقيقة القائمة الموجبة: موت للفداء يؤدي بفضل القيامة إلى الحياة الأخرى.

رابعاً: إلافخارستيا، سر الذبيحة

.1إعلان الموت الخلاصي:

إنه الموت للفداء، لأن الجسد " يبذل من أجلكم " (في لوقا،1 كورنتس: "من أجلكم فقط " ، مع بعض اختلافات بسيطة غير أكيدة) ، والدم "يراق من أجلكم "(لوقا) أو " من أجل جماعة كثيرة " (مرقس/ متى). وإنَّ كون الخبز والخمر منفصلين على المائدة، لمشهد يتحضر بذاته الفصل العنيف للجسد عن الدم. فيعلن يسوع بوضوح موته الوشيك، ويقدمه كذبيحةْ ، على شبه ذبيحة الأضاحي التي ختم دمُها، في سيناء، العهدَْ الأولَ (خروج 24: 5- 8)، أو بالأحرى ذبيحة حملْ الفصح، بقدر ما كانت اليهودية في ذلك الوقت تعتبره هو أيضا كذبيحة (راجع كورنتس 5: 7) . ولكن لا بد وأن يسوع وهو يتحدث عن الدم " المراق من أجل جماعة كثيرة " ، من أجل "عهد جديد "، يذكر أيضاً عبد الله الذي " أريقت " حياته، وحمل آثام "جماعة كثيرة " (اشعيا 53: 12)، والذي عيَّنه الله " كعهد للشعب ونور للأمم " (اشعيا 42: 6، راجع 49: 8). ولقد سبق فخصَّ يسوع ذاته بمهمة العبد (لوقا 4: 17- 21) ، وأكّد أنه يقوم برسالة التضحية بحياته، مثل العبد ، " ليفدي جماعة كثيرة " (مرقس 10: 45//، راجع إشعيا 53). وفي هذا يعني يسوع أن موته الوشيك سيحلّ محلّ ذبائح العهد القديم، وسيخلّص البشر لي من أسر زمني ، ولكن

من عبودية الخطيئة ، كما سبق الله فطلب ذلك من العبد. إنه على وشك أن يؤسس ذلك " العهد الجديد" الذي سبق أن بشّر به إرميا (ارميا 31: 31-34.)

02المشاركة في الذبيحة:

ولكن الشيء الجديد تماماً والذي لم يبق له مثيل، هو أن يسوع يذّخر ثراءَ هذه الذبيحة في أطعمة. لقد جرت العادة في إسرائيل ، كما لدي جميع الشعوب القديمة ، على الحصول على ثمار الذبيحة من خلال الأكل من الذبيحة، هكذا كان يقوم الاتحاد بالتقدمة، وبالله الذي يقبلها (1 كورنتس 10: 18- 21). فبأكل جسد يسوع الضحية، وبشرب دمه، سوف يشترك المؤمنون في ذبيحته، فيجعلون تقدمة حبه هو تقدمتهم، وينتفعون من العودة في النعمة التي تحققها التقدمة. ومن أجل أن يتمكّنوا من أن يفعلوا ذلك في أي مكان أو زمان، قد اختار يسوع أطعمةً عادية جداً ليصنع منها جسده ودمه مبذولين ذبيحة، وأمر تلاميذه أن ينطقوا في إثره، العبارات التي، بسلطانه (وبحلول الروح القدس) ستحدث هذا التحول. وبهذا يمنحهم مشاركة بالتفويض في كهنوته. ومنذئذ، ففي كل مرة يعيد المسيحيون إتمام هذا الفعل، أو يشتركون فيه ، " يخبرون بموت الرب إلى أن يأتي " (1 كورنتس 11: 26)، لأن الحضور سرياً الذي يحققونه، هو حضور المسيح في حالته كضحية. إنهم يصنعون ذلك " ذكراً له " (1 كورنتس 11: 25، لوقا 22: 19)، بمعنى أنهم بالإيمان يتذكرون عمله الخلاصي، أو لعلهم بالأحرى يستعيدونه ليتذكره الرب (راجع لاويين 24: 7، عدد 10: 9- 10 ، سيراخ 50: 16، أعمال 10: 4 و31) ، كتقدمة متجددة باستمرار تستدعي نعمته. إنها " تذكار" ينطوي على استحضارٍ مطبوع على الانبهار والعرفان لعجائب الله، وأعظم هذه العجائب هي تضحية ابنه المبذولة لاستعادة الخلاص للبشر. إنها أعجوبة محبة يشترك هؤلاء فيها باتحادهم بالشركةْ في جسد الرب، وبه يتحدون مع جميع أعضائه (1 كورنتس 10: 14- 22) . إن الإفخارستيا سرّ ذبيحة المسيح، سرّ المحبة، سر الوحدةْ في جسد المسيحْ.

خامساً: الإفخارستيا، سر آخر الأزمنة

.1دوام ذبيحة المسيح في العالم الجديد:

إن ما يعطي لرمزية هذه الحركات وهذه الكلمات كل واقعيتها، هو حقيقة العالم الجديد، الذي هي بمثابة المقدّمة له. فموت المسيح يؤدي إلى الحياةْ الحقيقية التي لا تنتهي (رومة 6: 9- 10)، هذا هو عصر "الخيرات المستقبلية" في آخر الأزمنة، ولي العصر الحاضر سوى "ظل" له (عبرانيين 10: 1، راجع 8: 5، كولسي 2: 17). لقد تمت ذبيحته "مرة واحدة" (عبرانيين 7: 27، 9: 12 و 26-28، 10، 1 بطرس 3: 18) ، وقد حلّ دمه نهائياً محلّ دم ذبائح العهد القديم الذي لا يجدي (عبرانيين 9: 12 -14 و 18-26، 10: 1- 10). فالعهد الجديد الذي يسوع وسيطه (عبرانيين 12: 24 راجع 13: 20)، قد أزال القديم (عبرانيين 8: 13)، وهو يوفر الميراثْ الأبدي (عبرانيين 9: 15). والآن يجلس رئيس كهنتنا عن يمين الله (عبرانيين 8: 1، 10: 12) "حيث كسب لنا فداءْ أبدياً" (عبرانيين 9: 12 راجع 5: 9)، وهو "حيّ باق ليشفع لنا" (عبرانيين 7: 25، راجع 9: 24)، "له كهنوت لا يزول" (عبرانيين 7: 24). وإن ذبيحته، وإن كانت قد تمت في الماضي من حيث تحققها في ملابسات زمان عالمنا الزائل، إلا أنها حاضرة دوماً في العالم الجديد حيث دخل المسيح بذبيحة ذاته التي لا يكف عن تقديمها لأبيه.

.2بالإفخارستيا يشترك المسيحي اشتراكاً حقيقياً في هذا العالم الجديد:

وفي الحقيقة، فإن الإفخارستيا توثق الصلة بين رئيس الكهنة هذا، الحي إلى الأبد بحالته كضحية، وبين المؤمن. ويكون العبورُ الجاري فيها من الخبز إلى الجسد، ومن الخمر إلى الدم ، كسرّ من أسرار الكنيسة، تجديداً للعبور من العالم القديم إلى العالمْ الجديد الذي اجتازه المسيح، إذ مضى بالموت نحو الحياة. ولقد كانت رتبة طقس الفصح نفسه، أسوة بالخروج الذي يحتفل ذلك الطقس بتذكاره، طقس عبور: من عبودية مصر إلى حرية أرض الميعاد، ثم من بعد ذلك، أكثر فأكثر، من عبودية الألم والخطيئة، والموت، إلى حرية السعادة، والبر، والحياة. ولكنّ خيرات المسيّا الموعود بها ظلت في هذا الطقس موضوعاً للرجاءْ، وما كانت الأطعمة التي كانوا

يباركونها، بقادرة على جعلهم يذوقونْ تلك الخيرات إلا بشكل رمزي. أما في فصح المسيح، فقد تغيّر ذلك، لأن عصر المسيَّا الموعود به قد أقبل فعلاً بقيامته، وفيه تم اقتناء الخيرات الموعود بها. والكلمات والحركات التي لم تكن تستطيع قبلاً إلا أن ترمز إلى الخيرات المقبلة، يمكنها منذ الآن فصاعداً أن تحقق خيرات حالية . وإذن فالجسد والدم القربانيان ليسا التذكار الرمزي لحدث وقع وانتهى فحسب، وإنما هما الحقيقة كاملة لعالم آخر الأزمنة، حيث يحيا المسيح. وتزوِّد الإفخارستيا المؤمن، الذي ما زال مستغرقاً في العالم القديم، بالاتصال الحسي مع المسيح، في كل واقعية كيان المسيح الجديد، القائم من بين الأموات ، "الروحيّ" (راجع يوحنا 6: 63) ، وذلك أسوة بما يجري في ترتيب الأسرار في مجموعها، التي تعدّ الإفخارستيا بمثابة المركز بالنسبة لها. فالأطعمة التي تقوم عليها الإفخارستيا تتغيّر في كيانها، فتصبح "طعام الملائكة " الحقيقي (مزمور 78: 25، راجع حكمة 16: 20)، وغذاء الزمن الجديد. فبوجودها على المذبح، يكون المسيح المائت ثم القائم من الموت ، حاضراً حضوراً حقيقياً، وهو في حالة استعداده الأبدي كذبيحة. ومن أجل ذلك فإن القداس ذَبيحة، مطابقة لذبيحة الصليب التاريخية، بواسطة تقدمة محبة المسيح الكاملة التي تنشئ ذبيحة القداس، مع الاختلاف فقط من حيث الظروف العارضة في الزمان والمكان التي تتجدد فيها الذبيحة. وبواسطة القداس توحّد الكنيسةْ، في كل مكان وحتى نهاية العالم، تسابيحَ البشر وتقدماتِهم، مع ذبيحة التسبيح والتقدمة الكاملة، أي "ذبيحة الإفخارستيا" ، التي هي وحدها ذات قيمة أمام الله ، ووحدها تضفي القيمة على تلك التسابيح والتقدمات (راجع عبرانيين 13 : 10 و 15. (

الله

مقدمة

العهد القديم

أولاً: الله هو الأول

ثانياً: إيل، إيلوهيم، يهوه

1. إيل:

2. يهوه:

ثالثاً: الله يتكلم عن نفسه

1. الله الحيّ:

2. الله القدوس:

3. إني إله غيور (خروج 20: 5):

4. لا يكن لك آلهة أخرى تجاهي (خروج 20: 3):

5. أنا الله لا إنسان (هوشع 11: 9):

رابعاً : الأسماء التي يسمي الإنسان بها الله

العهد الجديد

أولاً: التقرب من الله في يسوع المسيح

ثانياً : إعلان الله الحق في شخص المسيح

1. موقف عابد الأصنام:

2. موقف الوثني الذي يبحث عن الله (أعمال 17: 27):

3. موقف اليهودي:

4. الله محبة:

ثالثاً: مجد الله على وجه يسوع المسيح

رابعاً : الله الذي يعلنه لنا سيدنا يسوع المسيح

خامساً : الله روح

مقدمة

لا يوجد في الكتاب المقدس بحث خاص عن الله. فهو لا ينظر إلى الله عن بعد كما لو أراد أن يصف موضوعاً، وكذلك لا يدعونا إلى التكلم عنه، بل أن نصغي إليه وهو يتكلم وأن نجيب إليه معترفين بمجده ، منصرفين إلى خدمته. وعلى شرط أن نبقى في إطار الخضوع والحمد، فمن الممكن أن نفصح عما يقول الله عن نفسه في الكتاب المقدس. إن الله لا يتكلم عن ذاته على نفس المنوال في العهد القديم والعهد الجديد، عندما يخاطبنا بواسطة أنبيائه وبواسطة ابنه (عبرانيين 1: 1- 2). وأكثر مما يعالجه أي موضوع آخر، يجب هنا أن نميز تماماً بين العهد القديم والعهد الجديد، لأن "ما من أحد رأى الله ، الابن الواحد الذي في حضن الآب هو الذي أخبر عنه" (يوحنا 1: 18) ، وبقدر ما يجب أن نرفض بدعة التضاد بين الله الحقود في العهد القديم والله المحب في العهد الجديد، بقدر ذلك يجب أن نؤكد أن يسوع المسيح وحده يُفضي إلينا بسر الله الواحد في العهدين.

العهد القديم

أولاً: الله هو الأول

منذ البدء (تكوين 1: 1، يوحنا 1: 1) الله موجود ووجوده مفروض كواقع أساسي لا يستدعي أي تفسير. فليس لله بداية ولا صيرورة. ويجهل العهد القديم مذاهب توالد الآلهة(theogonies) ، التي تفسر صنع العالم بتكوّن الآلهة في أديان الشرق القديم . فلأنه هو وحده "الأول والآخر"، (إشعيا 41: 4 ، 44: 6، 48: 12) ، كان العالم كله من صنعه وخلقه. ولأن الله هو الأول، فليس عليه أن يقدّم نفسه، فهو يفرض نفسه على عقل الإنسان بمجرد أنه الله. فلا نجد، في أي مكان، محاولة من الإنسان للكشف عن الله أو لسعي منه، يؤدي تدريجياً إلى الإقرار بوجوده تعالى. فمعنى أن الإنسان يعرف الله هو أن يكون الإنسان معروفاً منه (راجع عاموس 3: 2) وأن يكتشفه في مصدر وجوده نفسه، وأن الهرب منه هو أيضاً الشعور بأن الله

يلاحقه بنظره (تكوين 3: 10، مزمور 139: 7). ولأن الله هو الأول، فبمجرد أن يكشف عن نفسه، تبرز بوضوح شخصيته، وانفعالاته ومقاصده. ومهما تكن معرفتنا بالله ضئيلة فإننا نعرف، بمجرد أن نكتشفه، أنه يريد شيئاً محدداً، وأنه يعلم تماماً كنه عمله وهدف نشاطه. وهذه الأسبقية المطلقة لله تعبر عنها التقاليد المختلفة في التوراة على طريقتين متكاملتين. في الرواية المعروفة باسم اليهودية، يظهر يهوه منذ بدء العالم، وقبل حادث العليقة المشتعلة بزمن طويل، أنه يعمل مواصلاً تحقيق قصده الوحيد. أما الروايات الإيلوهيمية، فهي بالعكس، تلحّ في الجديد الذي يأتي به إعلان الله باسمه إلى موسى، ولكنها في الوقت نفسه تشير إلى أن الله قد سبق فعرّف نفسه تحت ألقاب مختلفة تكاد تكون كلها نعوتاً للإسم الإلهي "إيل". هذا لأن موسى لم يكن في وسعه أن يكتشف أن يهوه هو الله الحقيقي، لو لم يكن قد عرف الله من قبل، معرفة متميزة وإن غامضة. فالإله الذي يكتشفه العقل بمجرد تيقظه، هو نفسه ذات الله الذي نعرفه بالوحي، والكتاب المقدس يعبر عن هذه الحقيقة بالتطابق المباشر والدائم الذي يضعه بين يهوه وإيلوهيم، أي بين الإله الذي يكشف عن نفسه لإسرائيل والإله الذي قد تذكره الأمم. ولذا، فكلما كشف يهوه عن نفسه مقدّماً ذاته، سمّى نفسه وتميّز باسم "إيل- إيلوهيم" مع كل ما يوحي به هذا الاسم من ذكريات مثل: إله أبيك (خروج 3: 6) إله آبائكم (خروج 3 :15)، "إلهكم" (خروج 6: 7)، "إله رحيم ورؤوف" (خروج 34: 6): "إلهك" (إشعيا 41: 10، 43: 3) أو بصورة أبسط: "الله" (1 ملوك 18: 21، 36- 37). وتنشأ بين اسم الله واسم "يهوه" صلة حية وجدليّة. ولكي يستطيع أن يكشف عن نفسه أنه يهوه، يعرض إله إسرائيل نفسه كإله، ولكن عندما يعلن أنه يهوه، يكشف لنا بطريقة جديدة تماماً عن ماهيته وجوهره.

ثانياً: إيل، إيلوهيم، يهوه

يعتبر اسم "إيل"، عملياً المقابل القديم والشعري لإيلوهيم. وكما هو الحال في استعمالنا للفظي إيلوهيم، والله، فإن لفظ "إيل"، هو في الوقت نفسه، اسم جنس يدل على الألوهية بصفة عامة، واسم علم يدل عل الشخص الوحيد والمحدد الذي هو الله. أما إيلوهيم فهو صيغة جمع، لا جمع التفخيم- فهذا غير معروف في اللغة العبرية -

وليس أيضاً أثراً وثنياً، إذ هذا لا يتفق مع العقلية الإسرائيلية، الحساسة جداً، في مثل هذا الموضوع، ولكن من الأرجح أنه أثر من مذهب مشترك بين الشعوب السامية، يدرك الجوهر الإلهي على شكل قوي متعدد.

.1إيل:

كان "إيل" معروفاً ومعبوداً خارج إسرائيل. كإسم جنس، يدلّ على الألوهية، تقريباً في كل العالم السامي، وكإسم علم، هو اسم إله عظيم، يظهر أنه كان الإله الأعلى، في القسم الغربي من هذه. المنطقة، خاصة في فينيقيا وكنعان. هل كان "إيل"، منذ منشأ السامية، إلهاً مشتركاً، متسامياً، عبادته نقية مع تعرضها للزلل، حجبتها فما بعد وثنيةْ مغرية ومنحرفة ؟ أم هل كان بالحري الرئيس والقائد للعشائر السامية المختلفة، إلهاً وحيداً لكل عشيرة، وكان غير أهل لفرض وحدانيته عند تعرضه لجماعات أخرى، فانحدر إلى مستوى أحد آلهة الوثنية ؟ هذا الموضوع غير قابل للفصل تماماً، ولكن الشيء اليد هو أن آباء الأسباط يسمّون إلههم "إيل" وينعتونه بصفات شتى: الإله العلي (تكوين 14: 22)، الراءِيّ (16: 13)، الله القدير (17: 1، 35: 11، 48: 3)، إله بيت إيل (35: 7) الإله السرمدي (21: 33). وهو، إذ يكون خاصة في حالة الإله العلي، إله ملكيصادق، ملك سالم، فإنه يظهر التطابق بينه وبين إله ابراهيم (14، 20- 22). وتدل هذه الوقائع ليس فقط على أن إله إسرائيل هو "ديان كل الأرض" (18: 25)، ولكن أيضاًًّّ أنه جدير بأن- تعرفه وتعبده فعلياً كل الشعوب حتى خارج دائرة شعب الله. غير أن هذه الشعوب لم تصل إلا نادراً إلى معرفة الله. ففي أكثر الأحيان لم تكن آلهة الأمم في مصاف الآلهة (إرميا 2: 11، 2 ملوك 19: 18). إن "إيل،/ إيلوهيم" لم يُعرف عملياً، بصفته الإله الحقيقي، إلا عندما كشف عن نفسه لشعبه تحت اسم "يهوه". فالشخصية الفريدة "ليهوه" تعطي الوجه الإلهي- المعرَّض دائماً للشحوب والتشويه تحت تأثير الديانات الوثنية المختلفة - صلابة وحيوية سيتميز دائماً بهما.

.2يهوه:

تحت اسم "يهوه"، يكشف الله عن ذاته وعن عمله. فعمله باهر، لا مثيل له، واسمه عجيب. وبينما يتجلى "إيل" إلى آباء الأسباط في أماكن مألوفة لديهم متخذاً أشكالاً بسيطة وقريبة إلى ذهنهم، يكشف يهوه عن نفسه لموسى في إطار الصحراء الوحشي وفي محنة الغربة، على صورة النار الرهيبة (خروج 3: ا- 15). ويكمل الإعلان المذكور في خروج 33: 18- 23، بإعلان آخر لا يقل رعباً (خروج 34: ا- 7). غير أن هذا الإله ذا القداسة الملتهبة هو إله أمين ومحرر لشعبه. أو يتذكر إبراهيم وذريته (3: 6)، ويعير اهتمامه لبؤس العبرانيين في مصر (3: 7)، وهو عازم على تحريرهم (3: 8) وتأمين سعادتهم. واسم يهوه الذي يكشف به الله عن نفسه ينسجم مع النشاط الذي يواصله. أجل، يشتمل هذا الاسم على سر ويدل بنفسه على شيء ممتنع المنال: "أنا هو الكائن" (3: 14). لا يستطيع أحد أن يمتلكه حتى ولا أن يدركه إدراكاً تاماً. ولكنه يحمل أيضاً معنى إيجابيّاً، يؤكد على حضورْ في غاية النشاط والتيقظ ، وعلى قدرة حصينة ومحررة، وعلى وعدٍ غير منكوث: "أنا كائن."

ثالثاً: الله يتكلم عن نفسه

إن يهوه، بصيغة الغائب، هو ترديد الناس للإعلان الذي قام به الله في صيغة المتكلم: إهيه "أنا كائن". هذا الاسم الكامل في معناه، يفسره الله باستمرار بواسطة التعبيرات المختلفة التي يعطيها عن نفسه.

1. الله الحيّ:

لعل التعبير "إني حي" على لسان الله، هو تعبير متأخر يرجع إلى حزقيال النبي، إلا أنه على كلّ، صدى لتعبير شعبي قديم جداً يفصح عن إيمان إسرائيل: "حي الرب" (قضاة 8: 19، 1 ملوك 17: 1...)، "الله الحيّ" (1 صموئيل 17: 26 و 36، 2 ملوك 19: 16). ويعبّر تماماً عمّا ينطبع في الإنسان إزاء الله، وهو الشعور الذي يملأ قلب الإنسان أمام كائن يتميز حضوره الدائم بنشاط فائق وتلقائية مباشرة

وشاملة "لا يتعب ولا يُعيي" (إشعيا 40: 28)، "لا ينام ولا ينعس" (مزمور 121: 4)، يسرع بالمعونة، بمجرد أن يمس أحد ذويه (1 صموئيل 17: 26 و 36، هوشع 2: 1، دانيال 6: 21). ويعبر كلامه في جبل حوريب، حين يكشف عن اسمه، عن هذه الحياة المتدفقة، وهذا الاهتمام بعمله: "نظرت... سمعت... علمت... نزلت... أبعثك" (خروج 3: 7- 10). ولذا فهذا التعبير "أنا كائن" الذي مهدت له هذه الأفعال المتفجرة، لا يمكنه أن يقلّ عنها حركة وحيوية.

.2الله القدوس:

"أقسم بقداستي" (عاموس 4: 2)، "إني القدوس ..." (هوشع 11: 9). وهذه الحيوية الباطنية التي لا تقاوم، وهنا الحماسة التي تلتهم وتُحيي معاً، هما القداسة. الله قدوس (اشعيا 6: 3)، واسمه قدّوس (عاموس 2: 7، لاويين 20: 3، إشعيا 57: 15...) وإشعاع قداسته يقدس شعبه (خروج 19: 6)، وأما قداسته هذه فتفتح أمام الله هوة لا يستطيع أي مخلوق أن يتخطاها. لا يستطيع أحد أن يحتمل الاقتراب منها، فالسماء تترنح وتسيل الجبال (قضاة 5: 4- 5 ، خروج 19: 16) ويرتعب كل ذي جسد، ليس فقط الخاطئ الذي يرى أنه هالك، بل حتى السرافيم الناريون، فهم أيضاً غير مستحقين أن يظهروا أمام الله (إشعيا 6: 2.)

.3إني إله غيور (خروج 20: 5):

إن غيرة الله المتقدة هي مظهر آخر لحيويته الباطنية. فهي الحمية التي يبدو بها في كل ما يفعل وفي كل ما يتصل به. لا يقبل أن تتدخل يد غريبة فتدنس ما هو عزيز لديه، وما "قدسته" وكرّسته عنايته. لا يطيق أن يبوء عمل من أعماله بالفشل (راجع خروج 32: 12، حزقيال 36 :22... "ولا يعطي كرامته لأحد" (إشعيا 48 : 11). وعندما يكتشف الأنبياء أن هذه الغيرة الإلهية لعمله هي غيرة الزوج، يأخذ الموضوع قوة وعمقاً باطنياً جديدين. فالغيرة الإلهية هي في الوقت نفسه غضب ريب وحنان سريع التأثر.

4.لا يكن لك آلهة أخرى تجاهي (خروج 20: 3):

تنصبّ غيرة الله خاصة على "الآلهة الأخرى". فليس التوحيد الإسرائيلي ثمرة تفكير فلسفي أو توحيداً سياسياً، أو تطوراً دينياً، إنما هو تأكيد إيماني. وهو في شعب إسرائيل، قديم قدم الإيمان أي قدم اليقين، بأن الله، الذي هو سيد كل الأمم، قد اختاره دون هذه الأمم. وقد يكون هذا الإيمان بالتوحيد تواجداً لمدة طويلة مع تصورات تتضمن وجود "آلهة أخرى"، مثل كموش في موآب (قضاة 11: 23- 24)، أو مع الاعتقاد بتعذر عبادة الله خارج حدود "ميراثه" (1 صموئيل 26: 19، 2 ملوك 5: 17). ولكن منذ البدء لم يستطع الله أن يقبل وجود مزاحمين له، ويسرد تاريخ شعب إسرائيل انتصاراته على منافسيه؛ آلهة ممر و بعول كنعان، والأباطرة المؤلهة في أشور وبابل، حتى الانتصار النهائي الذي يفضح بقوة بطلان الآلهة المزيفة وعدم وجودها. ولئن كان هذا الانتصار يتحقق أحياناً بواسطة معجزات فهو دوماً انتصار إيمان. إن إرميا الذي يبشر بخراب شامل في يهوذا وأورشليم، يلاحظ بطريقة عابرة أن آلهة الأمم "ليست بآلهة" (إرميا 2: 11)، بل هي "لا وجود لها" (5: 7). وفي وسط السبي، وإزاء عظمة عبادة الأصنام الباهرة لا ينفك هذا الشعب المهزوم، المتسربل بالعار، يهتف بهذه التصريحات القاطعة: "لم يصوّر إله قبلي ولا يكون بعدي. أنا الرب ولا مخلّص غيري" (إشعيا 43: 10-11...). إن ذكرى حوادث حوريب تبدو واضحة. والصلة الروحية بين نصوص مختلفة كل الاختلاف لها دلالتها: فيهوه هو الإله الواحد لأنه هو وحده يستطيع أن يخلص؛ "هو الأول والآخر"، هو الحاضر دوماً، واليقظ دون انقطاع. وإذا كانت عبادة الأوثان تصيب منه "مقتلاً" فذلك لأنها تضع قدرته على الخلاص وإرادته في تحقيقه موضع الشك، ولأنها تنفي دوام حضوره، وفاعليته، فتنفي أنه يهوه.

5.أنا الله لا إنسان (هوشع 11: 9):

يختلف الله تماماً عن الإنسان، فالله روحٌ والإنسان جسدٌ (راجع إشعيا 31: 3)، واهٍ وقابل للفناء مثل العشب (إشعيا 40: 7- 8). وهذا الفرق جذري بحيث يتعذر على

الإنسان إدراكه. فيرى، في قدرةْ الله، القوة الفعالة وليس الأمانةْ المخلصة (راجع عدد 23: 19). ولا يرى، بالنسبة إلى قداسته، إلا المسافة التي لا سبيل إلى اجتيازها بدون أن يطرأ على ذهنه، أنها قرب وحنان معاً: "أنا... فيك قدوس... ولا أرغب في التدمير" (هوشع 11: 9). إن سمو الله غير قابل للإدراك، ويجعله في الوقت نفسه "العلي الرفيع" الذي "يسكن في الموضع المرتفع المقدس، ويسكن مع المنسحق والمتواضع الروح" (إشعيا 57: 15). هو القدير وإله المساكين، يدوي صوته في قصف العاصفة (خروج 19: 18- 20) وفي صوت النسيم (1 ملوك 19: 12). إنه غير منظور، وموسى نفسه لم يرَ وجهه (خروج 33: 23)، ولكن، لكي يعلن عن نفسه، يلجأ إلى ردود فعل القلب الإنساني، فيستسلم لنا. إنه يحرّم كل تصوير له، كل صورة يجعلها الإنسان وثناً تعرضه لعبادة صنع يديه، ولكنه يتقدم إلى مخيلتنا على شكل صور أكثر ما تكون واقعية. هو "الكليّ الآخر" وليس من يشابهه (إشعيا 40: 25) ولكن، في كل مكان هو في بيته، وليس هو بالنسبة إلينا غريباً. فهو يعبر عن انفعالاته وتصرفاته عن طريق حركاتنا العادية جداً: فهو "يجبل" بيديه الإنسان تراباً من الأرض (تكوين 2: 7) ويغلق على نوح باب السفينة (تكوين 7: 16) ليتأكد من سلامة كل سكانها. له النشوة الانتصارية لقائد الحرب (خروج 15: 3) وعناية الراعي نحو غنمه (حزقيال 34: 15)، يحمل العالم في يده ومع ذلك يكنّ لشعب إسرائيل الصغير عطف الكرَّام لِكَرْمِه. (إشعيا 5: 1- 7)، وحنان الأب (هوشع 11: 1) والأم (إشعيا 49: 15)، وشغف المحبّ (هوشع 2: 16- 17). وقد تكون هذه التشبيهات ساذجة ولكنها تعبر دائماً بطريقة عميقة عن سمة أساسية لله الحقيقي: فإذا كان قد خلق الإنسان على صورته فهو قدير أن يكشف عن نفسه بواسطة انفعالات إنسانية. وإذا كان مختلفاً عنا، إذ هو بدون نسب أو زوجة أو جنس، فهو ليس أقل إنسانية منا، بل بالعكس، هو يشكل المثل الأعلى الذي نحلم به للإنسان: "ليس الله إنساناً فيكذب ولا كبني البشر فيندم" (عدد 23: 19). يتفوق الله دائماً علينا، ودائماً في الاتجاه الذي يصعب أن نتوقع مقابلته فيه.

رابعاً : الأسماء التي يسمي الإنسان بها الله

إننا نعرف الله أخيراً، في العهد القديم، خلال تصرف من يعرفونه، والأسماء التي يسمّونه بها. يمكن لأول وهلة، أن نميز بين الألقاب الرسمية، المستعملة في العبادة الجماعية، والصفات التي تبتكرها التقوى الشخصية. ولكنَّا في الحقيقة نجد الصفات نفسها، بما تحتويه من مشاعر، في الصلاة الجماعية والصلاة الشخصية: فالله هو "صخر إسرائيل" (تكوين 49: 24، 2 صموئيل 3:23...) كما هو صخرتي (مزمور 18:3- 4، 144: 1) أو فقط "صخرة" (مزمور 18: 32)، "مجنّي" (مزمور 18: 3، 144: 2) و"مجننّا" (مزمور 84: 10، 89: 19)، "راعي شعبه" (مزمور 7: 14) و "راعيّ" (مزمور 23: 1) وهذا دليل على أن المقابلة مع الله شخصية وحيّة. هذه الصفات هي في غاية البساطة ومستمدة من الحقائق المألوفة في الحياة اليومية. فقد يجهل الكتاب المقدس الطلبات المتكررة، المستعملة في مصر أو بابل، والألقاب العديدة الموجهة إلى الآلهة الوثنية. إن إله إسرائيل لامتناه في العظمة، ولكنه دائماً في متناول اليد والصوت. هو العلي الرفيع (عيليون)، الأزلي (عولام). و القدوس (قادوش). و لكن أيضاً "الله الذي رآني= إيل روئي" (تكوين 16: 13). إن أغلب أسماء الله تصفه من حيث علاقته بذويه: "مهابة اسحق" (تكوين 31، 42، 53)، "عزيز يعقوب" (49: 24) إله إبراهيم وإله اسحق وإله يعقوب (خروج 3: 6)، إله إسرائيل، إلهنا، إلهي، سيدي. حتى صفة "القدوس"، التي تعبر عن انفصاله المطلق عن كلّ حليقة، تصبح على شفتيه "قدوس إسرائيل" (إشعيا 1: 4) وتجعل من هذه القداسة شيئاً خاصاً بشعب الله. هذا التملك المتبادل يظهر سرّ العهد ، ويبشر بالصلة التي توحّد الله بابنه الوحيد يسوع المسيح.

العهد الجديد

أولاً: التقرب من الله في يسوع المسيح

كشف الله عن نفسه، بطريقة نهائية وكاملة، في شخص يسوع؛ وفي منح الله لنا ابنه بالذات لم يبقَ له شيء يحتفظ به لنفسه، ولن يعود يمكنه إلا العطاء (راجع رومة 8:

32). إن اليقين الأساسي الذي تحيا به الكنيسة، والاكتشاف الذي ينير كل العهد الجديد، يجعلاننا نرى أن الله، إنما قام، بحياة يسوع وموته وقيامته، بفعله الأسمى، وان كل إنسان منذ ذاك يستطيع أن يتقرب إليه. هذا الفعل الفريد والنهائي يستطيع أن يأخذ أسماء مختلفة بحسب وجهات النظر، فأكثر التعبيرات قدماً تقول ببساطة: "يسوع هذا الذي صلبتموه... جعله الله سيداً ومسيحاً... فإن الوعد لكم ثم لأولادكم وجميع الأباعد" (أعمال 2: 36- 39) "على يده ننال التوبة وغفران الخطايا" (أعمال 5: 31). تبدو هذه التعبيرات متواضعة ولكنها تحمل معنى بعيداً، مثل أكثر تعبيرات بولس الرسول جلاءً، عن "سر الله أعني المسيح" (كولسي 1 : 27، 2: 2) "لأن لنا به... سبيلاً إلى الله" (أفسس 2: 18، 3: 12) مثلها تعبيرات يوحنا: "ما من أحد رأى الله، الابن الواحد الذي في حضن الآب هو الذي أخبر عنه" (يوحنا ا: 18). منذ أول يوم، يقرّ الإيمان المسيحي بأن السموات، التي هي مسكن الله، تفتحت على ابن الإنسان (أعمال 7: 56، يوحنا 1: 51، راجع مرقس 1: 10). فأساس الاختبار المسيحي واحد في جوهره، وإن بدا تحت صور مختلفة وأسماء شتى: "ظهور بر الله" (رومة 3: 21)، "المصالحة" (رومة 5: 11، أفسس 2: 16)، "انعكاس مجد الرب على وجوهنا" (2 كورنتس 3: 18)، "معرفة الله" (يوحنا 17: 3)، كل هذه التعبيرات تفيد أن الله في متناول إدراكنا، وهو يقدم ذاته لكل من يريد أن يقبله، في شخص المسيح، الذي به يظهر الله قدرته الفائقة ومحبته العجيبة. ولذا فإنه لشيءٌ واحد أن يتحد المرء بالمسيح بواسطة الإيمان وأن يعرف اللهَ الحق: "فالحياة الأبدية هي أن يعرفوك، أنت الإله الحق وحدك، ويعرفوا الذي أرسلته يسوع المسيح" (يوحنا 17: 3). فأمام ظهور يسوع المسيح، يكتشف الإنسان المؤمن وجه الله الحقيقي وحضوره الفعال، سواء أكان هذا الإنسان آتيا من اليهودية أم من الوثنية ؛ أكان تكوينه مبنياً على الحكمة البشرية أم على التراث اليهودي.

ثانياً : إعلان الله الحق في شخص المسيح

1.موقف عابد الأصنام:

أمام الإنجيل الذي يعرضه بولس الرسول، يكتشف الوثني، في شخص المسيح، الوجه الحقيقي لله وعمق خطيئته الشخصية. فإنجيل المسيح يرفع القناع، في الوقت نفسه، عن فساد الحكمة الوثنية "التي استبدلت بمجد الله الخالد صوراً تمثل الإنسان الزائل" (رومة 1: 23)، وعن مصدر هذا الفساد الظاهر في أن "الناس اتقوا المخلوق من دون الخالق" (1: 25)، "ولم يمجدوه" (1: 21)، كما أن الإنجيل يبين النتيجة الحتمية لهذا الفساد ألا وهي انحطاط الإنسان والموت (1: 32). فالوثني بتركه الأوثان، وهو في انتظار ظهور السيد المسيح، يكتشف "الله الحيّ الحق" (1 تسالونيكي 1: 9)، وهو يعاين، على وجه المسيح ، مجد الله (2 كورنتس 4: 6) الذي كان غريباً عنه (رومة 3: 23).

.2موقف الوثني الذي يبحث عن الله (أعمال 17: 27):

إن الوثني الذي يبحث عن الله بحماسة (أعمال 17: 27)، والذي يقدر أن يصل إلى معرفة الله عن طريق الحكمة البشرية (1 كورنتس 1: 11، رومة 1: 22)، لا يقل اكتشافه لله في المسيح جدة، ولا يقلّ اهتداؤه عمقاً. أجل، إنه يجد في الله الذي أعلنه يسوع المسيح، "الطبيعة" الإلهية، والكائن الأزلي غير المتغير والقادر على كل شيء والعالم بكل شيء والكلي الخير والصلاح. ولكن ليس لهذه الصفات ذاك النور السويّ والخافت، الخاص بيقين الحقائق الميتافيزيقية، بل هي تتميز منذ الآن بالبهاء المتلألئ والعجيب، بهاء المبادرات التي أظهر الله بها نعمته وأدار نحونا وجهه (راجع عدد 6: 25). ويصبح علمه الشامل تلك النظرة الشخصية التي تتبعنا في الخفية (متى 6: 4- 6)، وتسبر غور القلوب (لوقا 16: 15). وقدرته الفائقة هي إمكانه في أن يُخرج من هذه الحجارة أبناء لابراهيم (متى 3: 9) "ويدعو إلى الوجود غير الموجودة" (رومه 4: 17)، سواء أكان هذا الخلق في إيجاد نسل لابراهيم أو إقامة السيد المسيح من بين الأموات (رومة 4: 24). أما أزليته فهي أمانة كلمته، ومتانة وعده وهي "الملكوت الذي أعده الله لذويه منذ إنشاء العالم" (متى 25: 34)، وأما صلاحه فيقوم في هذا الأمر المدهش للغاية: "إن حب الله لنا سابق لحبنا" (1 يوحنا 4: 10 و 19) فقد أحبنا عندما كنا أعداءه (رومة 5: 10).

وبدلاً من معرفةْ الله الطبيعية، التي ليست، على حقيقتها، سوى معرفة للعالم أعمق، فإن وحي يسوع المسيح يتيح لنا حضور الله المباشر الحي، واللقاء الشخصي معه. لأن معرفتنا لله إنما هي أن نكون معروفين منه (غلاطية 4: 9.(

.3موقف اليهودي:

إن اليهودي، رغم معرفته لله، كان ينتظر منها المزيد. ففي الاختيار أسمعه الله دعوته وفي عهد سيناء تكفّل بوجوده، وبلسان أنبيائه أعلن له حقاً كلمته (عبرانيين 1: 1). لقد كان الله أمامه كائناً حياً يدعوه إلى الحوار. ولكن إلى أي مدى يجب أن يمتد هذا الحوار، إلى أي تعهد من قبل الله، وإلى أي التزام من لدن الإنسان! لم يكن في العهد القديم في مقدوره أن يجيب عن هذه الأسئلة. فهناك البون شاسع بين الرب وأخلص خدامه. فالله، "إله رحيم رؤوف" (خروج 34: 6)، وفيه شغف العريس وحنان الأب، لكن وراء هذه الاستعارات التي تفتح المجال واسعاً أمام مخيلتنا، مع أنها لا تزال تخفي عنا الحقيقة، ما هو السر الذي يدّخره الله لنا؟ هذا السر يكشفه لنا يسوع المسيح. فأمامه، تصير الدينونة وتنكشف أفكار من قلوب كثيرة. والذين يرفضون الإيمان يسوع، يتشدقون عبثاً بإيمانهم بالله أبيه قائلين: "إنه إلهنا"، فهم لا يعرفونه وإنما يرتكبون كذباً (يوحنا 8: 54- 55، راجع 8: 19)، أما الذين يؤمنون فلا يتعثرون أمام أي غموض ، بل إنهم دخلوا في سر الله الذي لا يدرك، وصاروا يألفونه، ويسمعون الابنَ يسرّ إليهم: "أطلعتكم على كل ما سمعته من أبي" (يوحنا 15: 15). لا داعي بعد للاستعارات والأمثال، فيسوع يتكلم عن الآب بكلام واضح (16: 25)، فلا داعي لمزيد من الأسئلة (16: 23)، ولا داعي لأي قلق (14: 1)، فقد رأى الرسل الآب (14: 7.(

.4الله محبة:

هذا هو السر (1 يوحنا 4: 8 و 16) الذي لا نصل إلى إدراكه، إلا بيسوع المسيح، عندما نعرف في شخصه محبة الله لنا (4: 16). فقد استطاع العهد القديم أن

يستشعر أن المحبة، من حيث هي الوصية الكبرى (تثنية 60: 5 ، متى 22: 37) والقيمة القصوى (نشيد 8: 6- 7) هي التي يمكنها أن تعطي عن الله التصور الأفضل (راجع خروج 34: 6)، ولكن لا يزال الأمر متعلقاً بلغة ابتدعها الإنسان، وبصور يجب تصحيحها. في المسيح، يعطينا الله نفسه الحجة الحاسمة، خالصة من كل التباس، بأن الحدث الذي يتعلق به مصير العالم هو من فعل محبته. إن الله، عندما أسلم "ابنه الحبيب" للموت من أجلنا (مرقس 1: 11، 12: 6)، قد أثبت لنا (رومة 5: 8) أن موقفه النهائي نحونا هو "أنه يحب العالم" (يوحنا 3: 16). وإن هذا العمل السامي للغاية وغير القابل للتراجع، دليل على أنه يحبنا بنفس الحب الذي يحب به ابنه الوحيد، وبه يمكّننا من أن نحبه بالحب الذي يكنّه له ابنه. ولذلك فهو يهبنا المحبة التي تجمع بين الآب والإبن والتي هي روحهم القدوس.

ثالثاً: مجد الله على وجه يسوع المسيح

إن اليقين المسيحي بأن المؤمن أدخل في سر الله نفسه ليس مبنياً على استنتاج عقلي . قد يستطيع التفكير توضيحه، فالله الذي "أسلم ابنه إلى الموت من أجلنا، كيف لا يهب لنا معه كل شيء؟" (رومة 8: 32)، لكن قوة يقيننا ليست مستمدة من منطقنا، بل آتية من الوحي المطلق الذي يحققه لنا ونحن بشر نحيا في الجسد- وجود الكلمة الحيّ في الجسد. في شخص المسيح، ظهرت حقاً "محبة الله للبشر" (تيطس 3:4). هذا الذي "ما من أحد رآه" (يوحنا 1: 18)، لم يكتفِ يسوع بأن يصفه أو يصوره، أو أن يعطينا عنه فكرة صحيحة فحسب، ولكن "إذ هو شعاع مجده وصورة جوهره" (عبرانيين 1: 3) جعلنا نراه وكأنه محسوس: "من رآني رأى الآب" (يوحنا 14: 9). لا يتعلق الأمر فقط بنقل، ولو كامل لصورة طبق الأصل، بل إذ هو الابن الوحيد، هو في الآب والآب فيه (14: 40). لا يستطيع يسوع أن ينطق بكلمة، أو يعمل حركة بدون أن يتحوّل نحو الآب وبدون أن يتقبل منه القوة الدافعة، موجهاً نحوه كل نشاطه (5: 19- 20 و30). وكما أنه لا يستطيع أن يفعل شيئاً بدون أن ينظر إلى الآب، كذلك لا يستطيع أن يفصح عما هو، بدون أن يرجع إلى الآب (متى 11: 27). والنبع الذي يستمد منه كل كيانه وعمله، هو حضور الآب ومحبته. إن

في هذا، يكمن سر شخصيته وسر المجد الذي يشع من وجهه (2 كورنتس 4: 6)، وبه تتسم كل تصرفاته.

رابعاً : الله الذي يعلنه لنا سيدنا يسوع المسيح

إن الله الذي يعلنه لنا يسوع المسيح هو أبوه، وعندما يخاطبه يسوع، فهو يفعل هذا بدالة الطفل وتلقائيته: "أبّا". ولكن هو أيضاً إلهه، لأن الآب، الذي له الألوهية بدون أن يستمدها من أحد آخر، يعطيها كلها للابن المولود منه أزلياً، وللروح القدس الذي فيه يتحد كلاهما. وهكذا يعلن لنا يسوع عن مطابقة الآب والله، وعن السر الإلهي، وعن سر الثالوث. ويردد بولس ثلاث مرات العبارة التي تعبر عن هذا الإعلان: "إله ربنا يسوع المسيح وأباه". يكشفه لنا المسيح عن الثالوث الإلهي بالطريقة الوحيدة التي هي في متناولنا، إذا صحّ هذا التعبير، بالطريقة التي اختارها لنا بقضائه الأزلي عندما خلقنا على صورته، صورة العلاقة البنوية. لأن الابن، إزاء أبيه، هو النموذج الكامل للخليقة إزاء الله، والسيد المسيح يعلن لنا في الآب الصورة الكاملة للإله الذي يعرّف نفسه للحكمة المستقيمة والذي كشف عن نفسه لإسرائيل. وإله يسوع المسيح يمتلك السمات التي كان يعطيها عن نفسه في العهد القديم، وهو يمتلكها بملء وأصالة لا يستطيع الإنسان أن يتصورهما. هو للمسيح - كما ليس هو لأي شخص منا - "الأول والآخر" الذي يأتي منه المسيح وإليه يعود، الذي يعطي معنى لكل شيء والذي يأتي منه الجميع، الذي يجب أن تتحقق إرادته بأن ثمن وهي تغني عن أي شيء آخر. فهو القدوس، الصالح وحده، الرب وحده. هو الوحيد الذي بالنسبة إليه لا قيمة لأي شيء آخر. ولكي يبين يسوع مقدار قيمته، ليعرف العالم أنه يحب الآب (يوحنا 14: 31)، فهو يضحي بكل أبّهة الخلق ويواجه قوة الشيطان وهوان الصليب. هو الإله الحي، الدائم النشاط، المعتني بكل مخلوقاته، الشغوف بأولاده، وها هي حماسته تدفع يسوع بشدة، طالما لم يسلم الملكوت لأبيه (لوقا 12: 50).

خامساً : الله روح

هذا اللقاء بين الآب والابن يتحقق في الروح القدس. في الروح، يسمع يسوع المسيح الآب يقول له: "أنت ابني" ويشعر بأنه موضوع سروره (مرقس 1 : 10). في الروح ، يبادل الابن الآب فرحه (لوقا 10: 21- 22). وكما أن السيد المسيح لا يستطيع أن يتحد بالآب إلاّ في الروح. كذلك هو لا يستطيع أن يكشف عن الآب بدون أن يكشف عن الروح في الوقت نفسه. وإذ يكشف يسوع المسيح أن الروح أقنوم إلهي، فهو يكشف في الوقت عينه "أن الله روح" (يوحنا 4: 24)، مع كل المعاني التي يتضمنها هذا التعبير. وإذا كان الآب والابن يتحدان في الروح، هذا يعني أنها يتحدان ليجدا سعادتهما لا في التمليك المتبادل بل في البذل والعطاء. لأن اتحادهما هو هبة وينبوع هبة. ولكن إذا كان الروح الذي هو هبة يختم اتحاد الآب بالابن على هذا الشكل، فهذا يعني أن كيان كل منهما يقوم في هبة ذاته، وأن جوهرهما المشترك هو العطاء والوجود في الآخر، وقوة إيجاد الآخر. غير أن قوة الحياة هذه مع قوة المشاركة والحرية، هي الروح. الله روح: هذا يعني أنه في الوقت نفسه قادر على كل شيء ومستعدّ للعطاء بلا نهاية، إنه تأكيد مطلق لذاته الإلهية، وتحرر كامل من كل قيد. هذا يعني أنه عندما يمتلك الله مخلوقاته، يمنحها الوجود بكل أصالته. فقولنا الله روح، لا يعني فقط أن ذاته الإلهية غير مادية فحسب، بل يعني هذا التحرر من كل الحواجز، ومن كل انطواء، وأن يكون دوماً. وفي كل لحظة، قوة حياة ومشاركة جديدة وكاملة.

امانة

مقدمة

العهد القديم

.1أمانة الله:

.2أمانة الإنسان:

العهد الجديد

.1أمانة يسوع:

.2المؤمنون بالمسيح:

مقدمة

إن الأمانة (بالعبريّة إيميت) التي يتميّز بها الله (خروج 34: 6) تلازم غالباً محبته الأبوية (بالعبرية حيسيد، إزاء شعب العهد. وتشير هاتان الصفتان المتكاملتان إلى أن العهد هو في نفس الوقت هبة مجّانية ورابطة ثابتة إلى جيل فجيل (مزمور 118: 9). على الإنسان أن يتجاوب مع هذين الموقفين اللذين تتلخّص فيهما سبل الله (مزمور 25: 10) بمطابقة حياته عليهما. فالتقوى البنويّة التي هو مدين بها إزاء الله، سوف يظهر صدقها بالأمانة في المحافظة على تعاليم العهد. طوال تاريخ الخلاص، تظهر أمانة الله ثابتة دون تغيير تجاه خيانة الإنسان المتواصلة، إلى اليوم الذي فيه يأتي المسيح الشاهد الأمين للحق (يوحنا 18: 37، رؤيا 3: 14) ويمنح البشر النعمة التي تملأه (يوحنا 1: 14 و 16)، ويجعلهم أهلاً لأن يستحقوا إكليل الحياة إذا ما أفتدوا بأمانته حتى الموت (رؤيا 2: 10.(

العهد القديم

.1أمانة الله:

الله هو "صخر" إسرائيل (تثنية 32: 4) يشير هذا التشبيه إلى أمانته التي لا تتزعزع، وصدق كلماته وصلابة مواعيده. تبقى كلماته إلى الأبد (اشعيا 40: 8)، وهو يفي بمواعيده (طوبيا 14: 4). لا يكذب الله ولا يندم (عدد 23: 19). وينفّذ مقصده (اشعيا 25: 1) بسلطة كلمته التي تخرج كل من فمه، فلا ترجع إلا بعد أن تنجح فما أرسلها له (اشعيا 55: 11). الله لا يتغّير (ملاخي 3: 6). ولذا فهو يريد أن يتّحد بالعروس التي اختارها بوثاق الأمانة الكاملة (هوشع 2: 20) التي بدونها لا يمكن أن نعرف الله (4: 1). إذن لا يكفي أن نسبّح الله على أمانته التي تتجاوز

السماء (مزمور 36: 6)، ولا أن نجاهر بهذه الأمانة حتّى نتضرع بها (مزمور 143: 1)، أو حتى نذكّر الله بمواعيده (مزمور 89: 1- 9 و25- 40). يجب التضرّع إلى الله الأمين، حتّى نحصل من لدنه على الأمانة (1 ملوك 8: 56- 58) فنكفّ عن مقابلة أمانته بالاثم (نحميا 9: 33). فالله وحده يمكنه أن يردّ إليه شعبه الخائن ويمنحه السعادة بأن ينبت من الأرض الأمانة كثمرة لها (مزمور 85: 5 و 11- 13).(

.2أمانة الإنسان:

يطالب الله شعبه بالأمانة للعهد الذي يجدّده من تلقاء ذاته (يشوع 24: 14)، وعلى الكهنة خاصة أن يحفظوا الأمانة (1 صموئيل 2: 35). وباستثناء إبراهيم وموسى (نحميا 9: 8 ، سيراخ 45: 4) اللذين كانا مثالين للأمانة، فاسرائيل في مجموعه يقتدي بخيانة جيل الصحراء العقوق (مزمور 78:8 - 10و 36 - 37، 106 : 6). والعديم الأمانة تجاه الله، هو أيضاً غير أمين نحو الناس: ولا يمكن الاعتماد على أحد (ارميا 9: 2- 8). ليس هذا الفساد خاصاً باسرائيل، لأن هذا المثل ينطبق في كلّ مكان: "أمّا صاحب الصدق فمن يجده؟" (أمثال 20 - 6). قد اختار الله اسرائيل ليكون شاهداً له ولكن لم يظهر هذا الشعب أمانة في خدمته، بل بقي أعمى وأصمّ (اشعيا 42: 18- 20). ولكن الله قد اختار عبداًً آخر، وجعل روحه عليه (اشعيا 42: ا- 3) وأعطاه نعمة الاصغاء وقوّة الكلام . ويعلن هذا العبد المختار البرّ بكلّ إخلاص ، دون أن تفقده المحن أمانته نحو رسالته (اشعيا 50: 4- 7) ، لأن الهه عزّته (اشعيا 49: 50.)

العهد الجديد

.1أمانة يسوع:

لقد أتى العبد الأمين المعلن عنه في شخص يسوع المسيح: ابن الله و"كلمته"، الحق والأمين، متمماً مضمون الكتاب المقدس وعمل أبيه (مرقس 10: 45، لوقا 24:

44، يوحنا 19: 28- 30، رؤيا 19: 11-13). فبه تحققت جميع مواعيد الله (2 كورنتس 1: 20)، وفيه يحصل المختارون على الخلاص والمجد (2 تيموتاوس 2: 10)، وبالاشتراك معه، صار جميع البشر مدعوّين من الآب للدخول معه في الشركةْ. وبه يثبت المؤمنون ويصيرون أمناء تجاه دعوتهم إلى النهاية (1 كورنتس 1: 8-9). ففي المسيح إذاً ، تظهر بكمالها أمانة الله (1 تسالونيكي 5: 23- 24) ويتأيد المؤمن (2 تسالونيكي 3: 3- 5): فلا رجعة في هباتْ الله (روما 11: 29). لا بدّ من الاقتداء بأمانة المسيح بثباتنا حتّى الموت، ومن الاعتماد على أمانته، لنحيا ونملك معه (2 تيموتاوس 2: 11- 12). بل أكثر من ذلك، يظلّ هو وفيّاً حتّى إذا كنا خائنين، لأنه لو أمكنه أن ينكرنا، لما أمكنه أن ينكر نفسه (2 تيموتاوس 2: 13). انّه هو هو بالأمس واليوم والى الأبد (عبرانّيين 13: 8). هو الحبر الرحيم الأمين (عبرانّيين 2: 17) الذي يمكننا من التقدّم بثقة إلى عرش النعمة (عبرانّيين 4: 14- 16 . فكل الذين باعتمادهم على أمانة الوعد الإلهي. يحتفظون بإيمان ورجاء، لا يتزعزعان (عبرانيين 10: 23.)

.2المؤمنون بالمسيح:

تكفي تسمية "المؤمنين" للدلالة على تلاميذ المسيح، فهم الذين يؤمنون به (أعمال 10: 45، 2 كورنتس 6: 15، أفسس 1: 1). وتتضمن هذه التسمية بلا شكّ فضيلتي الإخلاص والصدق الطبيعيتين، اللتين لا بدّ للمسيحيين من أن يحرصوا على ممارستهما (فيلبّي 4: 8)، كما أنها تعبّر أيضاً عن هذه الأمانة الدينية التي يوليها السيد المسيح مكاناً مرموقاً بين الوصايا التي يجب مراعاتها (متى 23: 23)، وهي تميز من يقودهم الروح (غلاطية 5: 22)، ولا سيما الرسل الذين هم وكلاء أسرار الله (1 كورنتس 4: 1- 2، لوقا 12: 42). وتظهر هذه الأمانة في تفاصيل الحياة (لوقا 16: 10- 12)، وتهيمن هكذا على الحياة الاجتماعية بأسرها. في العهد الجديد، يبدو باعث خاص لهذه الأمانة ألا وهو المحبّة. كما أنها دليل واضح على المحبّة الحقيقية. ويلحّ المسيح في ذلك قائلاً: "استقروا في محبتي. إن حفظتم وصاياي تستقرّون في محبتي، كما حفظت وصايا أبي واستقرّ في محبّته" (يوحنا

15: 9- 10، راجع 14: 15 و 21 و23- 24). ويلقّن يوحنّا بأمانة هذا التعليم إلى "أبنائه" ويدعوهم إلى أن "يسلكوا سبل الحق" أي وفقاً لوصية المحبّة المتبادلة (2 يوحنا 4- 5)، ولكنه يستطرد فوراً: "وما الحبُّ إلا السير على طريق وصايا الله" (2 يوحنَا 6). ومقابل هذه الأمانة، يدّخر الله ثواب المشاركة في فرح الرب (متى 25: 21 و23، يوحنا 15: 11). ولكن تفرض هذه الأمانة، ضد المجرب الشرير، كفاحاً يستلزم سراً وصلاة (متى 6: 13، 26: 41، 1 بطرس 5: 8- 9). في آخر الأزمنة، ستزداد محنة هذه الأمانة هولاً. وسوف يمارس القدّيسون صبراً (رؤيا 13: 10، 14: 12)، بفضل نعمة استحقّها لهم دم الحمل (رؤيا 7: 14، 12: 11).

امرأة

مقدمة

تنظر قوانين إسرائيل وقوانين الشرق الأوسط القديم إلى المرأة كمخلوق قاصر بظل تأثيرها مرتبطاً بوظيفتها في الأمومة. رغم ذلك، فاسرائيل يتميز بايمانه بالله الخالق الذي يؤكد المساواة الأساسية بين الجنسين. ولكن الوضع الحقيقي للمرأة لا يتّضح إلا مع مجيء المخلّص: ذلك إنه، إذا كانت المرأة تكتمل. بحسب نظام الخلق، في وظيفتها كزوجة وأم يمكنها أيضاً أن تكتمل في حدود الخلق الجديد بواسطة بتوليّتها.

العهد القديم

زوجة وأم

.1في الفردوس الأرضي:

ان الجنس من المعطيات الأساسية في الطبيعة البشرية: خلق الله الإنسان "ذكراً وأنثى" (تكوين 1: 27). هذا الاختصار في النص الكهنوتي يفترض كسابق له النص اليهوي حيث يعرض فيه الدور المزدوج للمرأة بالنسبة للرجل. فالمرأة على نقيض الحيوانات مستخرجة من أعماق كيان آدم، وهي تشاركه في طبيعته نفسها: ذلك هو انفعال الإنسان أمام الشخص الذي يأتيه الله به، بل أكثر من ذلك، أمام التدبير الإلهي الذي يريد أن يمنحه "عوناً بازائه" (2: 18)، يتعرف آدم على نفسه فيها: وحين ينطق باسمها فانه يعطي نفسه اسماً: فأمامها لم يعد آدم فقط، بل يصبح هو امرأ (إيش)، وتصبح هي امرأة (إيشاه). إذن فعلى صعيد الخلق، تكمّل المرأة الرجل حين تصيّره زوجاً لها. وكان ينبغي أن تظلّ هذه العلاقة متسمة بالمساواة التامة رغم ما بينها من اختلاف، ولكن الخطية قد شوهت هذه العلاقة باخضاع المرأة لبعلها (16:3). فالمرأة لا تلقّن المرء على الحياة الاجتماعية فحسب، بل إنها أم كل الأحياء. فبينما نجد ديانات عديدة تشبّه المرأة بالأرض، فإن الكتاب المقدس يشبّهها بالحياة. واسمها يدل كل طبيعتها. فهي "حواء"، أي أم كل حيّ (3: 20). ولئن كانت، بسبب الخطيئة، لا تورّث الحياة إلا عن طريق الألم (3: 16)، فهي مع ذلك ، تنتصر على الموت بضمان استمرارية الجنس البشري. وللحفاظ على هذا

الرجاء، فهي تعرف أن نسلها يوماً ما سيسحق رأس الأفعى العدو المتوارث (3: 15).

.2في التاريخ المقدس:

وفي انتظار هذا اليوم المبارك، سيبقى دور المرأة محدوداً في المنزل. تكاد حقوقها تتساوى بحقوق زوجها، على الأقل بالنسبة للأولاد الذين تقوم بتربيتهم، ولكن في ما عدا ذلك، تبقيها الشريعة في المرتبة الثانية. لا تشترك المرأة رسمياً في العبادة، وان كان يحقّ لها أن تبدي ابتهاجها علناً هي أيضاً خلال الأعياد. (خروج 15: 20- 21، تثنية 12: 12، قضاة 21: 21، صموئيل 6)، إلاّ أنها لا تقوم بخدمة كهنوتية. فالذكور وحدهم هم الملزمون بفريضة الحجّ (خروج 23: 17). ولا ذكر للزوجة ضمن الذين ينبغي عليهم المحافظة الدقيقة للسبت (20: 10). أما خارج نطاق العبادة، فالشريعة تحرص بعناية على حماية المرأة، خصوصاً في مجالها الخاص ألا وهو مجال الحياة: أليست هذه الشاهدة على خصب الحياة على هذه الأرض (راجع تثنية 25: 5- 10)؟ فعلى الرجل أن يحترم دورة حياتها (لاويين 20: 18)، وتبلغ درجة احترامها له إلى أن يطالبها هي بأمانة نموذجية في الزواج لا يتقيّد هو بها. وخلال تاريخ العهد، لعبت بعض النسوة دوراً هاماً سواء كان للخير أو للشر. فقد حوّلت النساء الاجنبيات قلب سلمان نحو آلهتهن (1 ملوك 11: ا- 8 ، راجع جامعة 7: 26، ابن سيراخ 47: 19). يظهر مثل ايزابيل ما تستطيعه من التأثير على ديانة زوجها وسلوكه (1 ملوك 18: 13، 19: ا- 2، 21: 25- 26). وسنرى بعض الأولاد يعرفون لغة تخاطب أمّهم "ولا يحسنون التكلم باليهودية" (نحميا 13: 23- 24). هكذا يبدو دور المرأة في الحياة الدينية التي لا تمارسها رسمياً في العبادة. وفي اتجاه مضاد لهذه الشهادة العكسية، نرى زوجات الآباء الأولين يظهرون رغبة حميدة في الخصوبة. ثم هناك البطلات: رغم منعهن من دخول دور العبادة، يحل روح الله على بعض منهنّ، فيتحولن مثل الرجال إلى نبيّات، دلالة على أن جنسهن لا يعوق نفاذ الروح: منهنّ مريم (خروج15: 20- 21)، ودبورة وياعيل (قضاة 4: 4، 5: 31) ، وحُلدة (2 ملوك 22: 14- 20.)

3.في كتب الحكمة:

نادرة هي الأحكام الصادرة من النساء على النساء، وقلما تخلو من القسوة (أمثال 31: 1- 9). فالرجل هو الذي، عادة في الكتاب المقدس، يقدَم لنا صورة المرأة. فمن كون هذه الصورة غير مثالية دائماً، لا نستنتج أن أصحابها من أعداء المرأة. ان تشدّد الرجل بالنسبة للمرأة هو الوجه المقابل لاحتياجه إليها، فهو يصف أحلامه بهذه العبارات "من وجد زوجة صالحة وجد السعادة" (أمثال 18: 22 راجع5 : 15- 18)، فهي عون بازائه، وعمود يستريح إليه وسياج لملكه وعشّ يأويه من نداء الهيام على الوجه (سيراخ 36: 24- 27). وهو علاوة على القوة الذكرية التي يتشامخ بها، يجد في المرأة النعمة متجسدة (أمثال 11: 16)، ولا سيّما ان كانت هذه المرأة فاضلة (أمثال 12: 4، 31 :10- 31). ويكفي أن نتذكر وصف الزوجة في نشيد الأناشيد (4: 1- 5، 7: 2- 10). ولكن الرجل المختبر يخشى ضعف رفيقة حياته الملازم لطبيعتها. فالجمال ليس كل شيء (أمثال 11: 22)، بل انه يصبح سبب خطر، عندما يقترن بالدهاء، مثل ما نراه في حال دليلة (قضاة 14: 15- 17، 16: 4- 21)، أو عندما يوقع الإنسان الغر في حبائله (سيراخ 9: 1- 9 راجع تكوين 3 : 6). ان البنات يتسببن في متاعب لأهلهن (سيراخ 42: 9- 11)، والرجل الذي يسمح لنفسه بخيانة امرأة حداثته (راجع أمثال 5: 15- 20) يخشى أيضاً تقلّبات زوجته وميلها إلى الزنى (سيراخ 25: 13 إلى 26: 18)، وهو يتشكّى من كونها مزهوّة متغطرسة (أشعيا 3: 16- 24) "حمقى" (أمثال 9: 13- 18، 19: 14، 11: 22)، متشاجرة ، منازعة ، شرسة (أمثال 19: 13، 21: 9 و 19، 27 : 15 - 16). ولكن ينبغي ألاْ نقتصر هنا على هذه النماذج الأخلاقية في فكرة "الحكماء عن المرأة": فهي أيضاً بالنسبة لهم صورة للحكمة الإلهية (أمثال 8: 22- 31)، ثم هي تعلن قوة الله الذي يستخدم الوسائل الضعيفة لإظهار مجده. فقديماً عظّمت حنّة ربّ المتواضعين (1 صموئيل 2). وتثبت يهوديت بحياتها "النبويّة" إن الجميع يستطيعون أن يعتمدوا على حماية الله ورعايته: إن جمالها

وحذرها و براعة تصرفها وشجاعتها وعفّتها في ترمّلها تجعل منها نموذجاً متكاملاً للمرأة على حسب تدبير الله في العهد القديم.

العهد الجديد

عذراء وزوجة وأم

وان كان وصف العهد القديم للمرأة لا يخلو من الجمال، فإنه لا يضفي على المرأة كرامتها السامية. وهذا ما تظهره الصلاة اليومية التي يتلوها اليهودي حتى اليوم بكل بساطة: "مبارك أنت يا رب لأنك لم تجعلني لا وثنياً ولا امرأة ولا جاهلاً"، بينما المرأة تكتفي بقولها: "مبارك أنت يا رب الذي خلقتني بحسب مشيئتك". فالمسيح وحده هو الذي يرفع من كرامة المرأة ويكرّسها.

.1فجر الفداء:

وقد تمّ هذا التكريس في يوم البشارة. أراد الرب أن يولد من امرأة (غلاطية 4: 4). ان مريم، العذراء والأم، تحقّق في نفسها ميل النساء إلى الخصوبة، وفي الوقت عينه، فهي تعلن وتكرّس الرغبة في البتولية التي كانت مكبوتة حتى الآن لتمثلها بالعقر المشين. ففي مريم ، يتجسد المثل الأعلى للمرأة، لأنها ولدت "رئيس الحياة". ولكن بينما تتعرّض المرأة من الوجهة الطبيعية لأن تقصر إعجابها على الحياة الجسدية التي وهبتها أجمل أبناء البشر، يعلن يسوع أن هناك أيضاً أمومة روحية: الثمرة التي تنتجها البتولية في الإيمان (لوقا 11: 28- 29). ومن خلال مريم، يمكن للمرأة أن تصبح رمز النفس المؤمنة. ومن هنا نفهم كيف أن المسيح يقبل أن تتبعه بعض النساء القديسات (لوقا 8: 1- 3)، أو أن يعطي كقدوة يحتذى بها العذارى الحكيمات (متى 25: 1- 13)، أو أن يستودع بعض النسوة رسالة خطيرة (يوحنا 20: 17). وهكذا تعلن الجماعة المسيحية الناشئة مكانة العديد من النساء والدور الذي تقوم به (أعمال 1: 14، 9: 36و41، 12: 12، 16: 14- 15) للإسهام في عمل الكنيسة.

.2في المسيح يسوع:

تقودنا هذه المشاركة إلى أن نكتشف بعداً جديداً للمرأة ألا وهو البتولية. وهكذا قدّم بولس نظرة لاهوتية عن المرأة تتجاوز التفرقة الجنسية: "فلم يبق من بعد ذكر وأنثى: لأنكم جميعاً واحد في المسيح يسوع" (غلاطية 3: 28)، فيمكن القول أنه قد تمّ التغلب نوعاً ما على التمييز بين الجنسين مثلما تمّ التغلب على التفرقة العنصرية أو الاجتماعية. فيمكن أن نحيا مسبقاً نوعاً من الحياة السماوية، تلك الحياة الملائكية التي تكلّم عنها يسوع (متى 22: 30) والتي لا نجد تفسيرها إلاّ على ضوء الايمان. وان كان بولس يصّرح بحكمة متسمة بالواقعية "أن الزواج خير من التحرّق" (1 كورنتس 7: 9)، فإنه مع ذلك يعظّم موهبة البتولية، ويذهب لدرجة التناقض مع كتاب التكوين الذي يقول "لا يحسن أن يكون الإنسان وحده" (تكوين 2: 18، 1 كورنتس 7: 26)، مؤكداً أن الجميع، فتياناً وفتيات، اذا دعاهمٍ الله، يستطيعون أن يبقوا في التبتّل. هكذا يضيف تمييزاً جديداً بين المتزوجين والمتبتلين الى التمييز السابق بين الرجل والمرأة. فالإيمان والحياة السماوية تجدان في البتولية المعاشة نوعاً واقعياً من الوجود، حيث تتصل النفس بالربّ بدون انقسام (7: 35). فلكي تحقق المرأة دعوتها، لا الزام عليها أن تصبح زوجة وأماً، بل يمكنها أن تبقى عذراء، قلباً وجسداً. وإن كانت البتولية صارت مثلاً أعلى، تستطيع المرأة من ثم أن تقصده وتحقّقه، هذا لا يقلّل من الوضع الطبيعي للزواج (1 تيموتاوس 2: 15)، فهي تأتي بقيمة تعويضيّة، تماماً كما توازن السماء الأرض وتحدّد موقعها. وأخيراً نصل إلى تعمق أسمى إذ تؤسس العلاقة الطبيعية بين الرجل والمرأة على العلاقة بين المسيح والكنيسة. وهكذا لم تعد المرأة الصورة المقابلة لآدم فحسب، بل أصبحت صورة مواجهة للمسيح، وبذلك فهي في تمثّل الكنيسة (أفسس 5: 22- 24.(

03المرأة والكنيسة:

بالرغم من أننا تجاوزنا بالإيمان التفرقة الجنسية، فلن تلبث أن تعود هذه التفرقة في مجرى الحياة، وتفرض نفسها خلال حياة الكنيسة الواقعية. من نظام الخليقة نفسه،

يستنتج بولس مظهرين من سلوك المرأة: يجب على المرأة أن تغطي رأسها في الاجتماعات الطقسية، معبّرة بذلك بأن كرامتها المسيحية لم تحررها من تبعيتها لزوجها (1 كورنتس 11: 2- 16)، ولا من الرتبة الثانية التي لا تزال تحتلّها بحسب التعليم الرسمي للكنيسة: يجب عليها ألا تتكلّم أي لا تعلّم في الاجتماعات الطقسية (1 كورنتس 14: 34، راجع 1 تيموتاوس 2: 12)، تلك "وصية الرب" التي تسلّمها بولس (1 كورنتس 14: 37). ولكن الرسول لا ينكر على المرأة إمكانية التنبؤ (11: 5)، لأن الروح، كما هو الحال في العهد القديم، لا يعرف المفاضلة بين الجنسين. فبينما تكون المرأة مغطّاة الرأس وصامتة في أثناء العبادة محافظة على "النظام"، فهي مدعوّة من جهة أخرى أن تقدّم الشهادة في البيت بتصرفها المتسم "بالمهابة والعفاف" (1 بطرس 3: 1- 2، 1 تيموتاوس2: 9- 10). وعندما تترمّل، وتتقدّم في الأيّام، من حيث يختفي خطر الانتكاس، تلعب دوراً هاماً في المجتمع المسيحي (1 تيموتاوس 5: 9). لا تنسى الرؤيا الدور الرمزي الذي لعبته ايزابيل (رؤيا 2: 20) ولا جرائم البغي المشهَّرة (17: 1 و15- 16، 18: 3 و 9، 19: 2). ولكنها تعظم خاصة "المرأة" المكللة بالنجوم، تلك التي تلد ولدها الذكر والتي يلاحقها التنين في الصحراء، إلا أنه ينبغي في النهاية أن تنتصر عليه بواسطة نسلها (رؤيا 12). هذه المرأة هي قبل كل شيء الكنيسة، حواء الجديدة التي تنجب جسد المسيح، ويرى فيها التفسير التقليدي العنراء مريم نفسها. ويمكن أخيراً أن نرى فيها "المرأة النموذجية" التي تتمنّى كل امرأة في قلبها أن تتمثّل بها.

ام

مقدمة

أولاً: أُم البشر

.1الدعوة إلى الخصب:

.2الأمّ في الأسرة:
.3الملكة الأم:
.4معنى الأمومة العميق:
ثانياً: الأُم في تاريخ الخلاص
.1الحنان والحكمة الإلهية:
.2أُم المسيّا:
.3أُم الشعوب:

مقدمة

إن الأم، إذ تعطي الحياة، تحتل مكانة تمازة في حياة الناس العادية، كما في تاريخ الخلاص.

أولاً: أُم البشر

تلك التي تُعطي الحياة يجب أن تكون محبوبة، إلا أن الحب الواجب نحوها ينبغي أن يبلغ أحياناً إلى حدِ التضحية، على مثال ما صنع يسوع.

.1الدعوة إلى الخصب:

قصد آدم بتسمية امرأته "حواء" أن يُشير إلى دعوتها لأن تكون "أم الأحياء" (تكوين 3: 20). يروي سفر التكوين كيف تتحقق فيما بعد دعوة المرأة، وأحياناً رغم الظروف المعاكسة. فهكذا نرى سارة تلجأ إلى حيلة (16: 1- 2)، وتعمد ابنتا لوط إلى زنىً بمحارم (19: 30- 38)، وراحيل ، إلى التهديد، صارخة في وجه زوجها: "هب لي ولداً، وإلا فإني أموت" ولكنّ يعقوب يجيب معترفاً بأنه لا يستطيع أن يحل محل الله (30: 1 - 2). وفي الواقع، فالله وحده، الذي وضع في قلب المرأة رغبة الأمومة الملحّة، يفتح ويغلق الأحشاء الأموميّة: إنه هو وحده يستطيع أن يتغلب على العقم (1 صموئيل 1: 2 إلى 2 - 5).

2.الأمّ في الأسرة:

عندما تُصبح المرأة أمّاً تتهلل. إن حواء عند ولادتها الأولى ابتهجت فرحاً، وقالت: "قد رُزقتُ رجلاً من عند الرب" (تكوين 4: 1)، فرحاً سوف يُخلِّده اسم قايين (بالعبرية قاناه. وبالعربية "اقتنى"). وكذلك يذكرنا "اسحق" بضحك سارة وفرحها ساعة ولادته (تكوين 21: 6)، ويوسف يذكرنا برجاء راحيل بأن يكون لها ولداً (30: 24). على أن المرأة لا تدخل بأمومتها في تاريخ الحياة فحسب، بل وتثير عند زوجها تعلقاً أوثق بها (تكوين 29: 34). أخيراً تعلن الوصايا العشر أنه يحقّ للأم أن تجد لها لدى أولادها احتراماً، مثل الأب تماماً (خروج20: 12) ويوجب جميع أنواع التهاون بالنسبة اليها العقاب نفسه (خروج21: 17، لاويين 20: 9، تثنية 21: 18- 21). وتلح كتب الحكمة بدورها بشأن الاحترام الذي يتوجب على كل انسان نحو أمه (أمثال 19: 26، 20: 20، 23: 22، سيراخ 3: 1- 16)، وتُضيف أنه ينبغي الاستماع إليها واتباع تعليماتها (أمثال 1: 8.(

3.الملكة الأم:

يبدو أن دوراً خاصاً كان يقع على عاتق أُم الملك، التي هي وحدها تتمتع، بخلاف الزوجة، بكرامة خاصة عند الأمير المالك، فكانت تدعى بـ "السيدة الكبيرة" مثل بتشابع (1 ملوك 15: 13 و2: 19)، أو معكة أم آسا الملك (2 أيام 15: 16) أو عَتَلْيا (2 ملوك 11: 1- 2). قد يوضح هذا العُرف ظهور الأمومة في إطار "المسيانية الملكية". هذا وجديرٌ بنا أن نشير إلى دور أم يسوع، التي اغدقت عليها لغة التقوى المسيحية اسم "سيدتنا."

4.معنى الأمومة العميق:

إن واجب التقوى البنوية لم يبطله مجيء المسيح، بل أكمله: فيحتفظ به التعليم الرسولي بصورة واضحة (كولسي 3: 20- 21، أفسس 6: 1- 4)؛ ويثور يسوع ضد الفريسيين الذين يستبعدونه على أساس حجج واهية تتعلق بالعبادة (متى 15: 4

- 9 //). ومع ذلك فمن بعد ذلك ينبغي، حبّاً ليسوع، أن نتجاوز التقوى البنوية، بتكميلها بالتقوى نحو الله ذاته. فقد جاء يسوع، "ليفرّق بين البنت وأمها" (متى 10: 35)، وهو يعد بمائة ضعف كل من ترك من أجله أباً أو أماً (متى 19: 29). وعليه، فمن يريد أن يستحق يسوع يجب أن يكون أهلاً لأن "يبغض أباه وأمه" (لوقا 14: 26) أي أن يحب يسوع أكثر من والديه (متى 10: 37). إن يسوع نفسه يكون لنا القدوة في تضحية العلاقات بالأم: ففي الهيكل، وهو بعد في الثانية عشرة، يدّعي الحق تجاه أمه على أن يكون في بيت أبيه (لوقا 2: 49- 50). فلئن لبّى أخيراً في قانا ما تطلبه أمه، فذلك لكي يُفهمها أن ليس لها بعد أن تتدخل في شئونه، وذلك إما لأن ساعة خدمته العامة قد أذنت، وإما لأن ساعة الصلب لم تأت بعد (يوحنا 2:4). على أن يسوع، وإن أقام على هذا النحو فارقاً بينه وبين أمه، فليس معنى ذلك أنه يتجاهل عظمة مريم الحقيقية: بل يكشف عنها بالعكس من خلال الإيمان الذي تبديه: "من هي أمي ومن هم إخوتي؟". ويشير بيده إلى تلاميذه (متى 12: 48- 50)؛ انه يشرح للمرأة المعجبة بأمومة مريم الجسدية، أن مريم هي المؤمنة بكل معنى الكلمة، لأنها تسمع كلمة الله وتنفّذها عملياً (لوقا 11: 27- 28). هذه الأمومة الروحية يوسّع يسوع دائرتها لتشمل جميع تلاميذه، عندما يصرّح من علوِّ صليبه، للتلميذ الذي يحبه: "هذه أمك" (يوحنا 19: 26- 27.(

ثانياً: الأُم في تاريخ الخلاص

إن الصفات المميزة للأم، نجدها منقولة مجازاً في صدد التعبير عن موقف إلهيّ معيّن، أو عن حقيقة تتعلق بالوعود المرتبطة بالمسيّا، أو أيضاً عن خصوبة الكنيسة.

.1الحنان والحكمة الإلهية:

إن ملء الحياة يفيض في الله لدرجة تدعو إسرائيل إلى أن يطلق عليه اسم الأب والأم. وتعبيراً عن حنان الله الرحيم " يستعمل لفظ "رَحَميم" الذي يعني الأحشاء الأمومية، ويذكّر بالانفعال الباطني الذي تشعر به المرأة نحو ثمرة أحشائها (مزمور

25: 6، 116: 5). إن الله يُعزّينا كأم (إشعيا 66: 13)، ولئن وُجد بين النساء من تنسى ابن أحشائها، فالله لن ينسى إسرائيل أبداً (49: 15): هكذا يريد يسوع أن يجمع أبناء أورشليم (لوقا 13: 34). إن الحكمة التي هي كلمة الله المنوط بها إتمام تدابيره (حكمة 18: 14- 15)، اذ تخرج من فم الله ذاته (سيراخ 24: 3)، تخاطب أبناءها كأُم (أمثال 8- 9)، فتوصيهم بتعاليمها، وتغذّيهم بخبز العقل، وترويهم بمائها (سيراخ 15: 2 - 4). إن أبناءها سيبرّونها (لوقا 7: 35)، معترفين بأن يسوع هو الذي يتولى وظيفتها: "من يأتِ اليّ لن يجوعَ أبداً. ومن يؤمن بي لن يعطش أبداً" (يوحنا 6: 35، راجع 8: 47).

.2أُم المسيّا:

إن التنبؤات تعلن مسبقاً أن المرأة التي سيسحق نسلها رأس الحيّة هي أُم (تكوين 3: 15). ثم في الروايات الوارد فيها أنتصار الله على العقم، نرى أن النسوة اللاتي أعطين للآباء نسلاً، يرمزن رمزاً عن بعد للعذراء - الأم. وقد أعلن هذا الحبل البتولي في النبوات الخاصة بالعمانوئيل (إشعيا 7: 14) وبتلك التي ينبغي أن تلد (ميخا 5: 2)، وقد أدرك الإنجيليون منه، على أية حال، تمام النبوة في يسوع المسيح (متى 1: 23،لوقا 1: 35- 36).

.3أُم الشعوب:

إن أورشليم هي المدينة - الأم بأسمى معنى (راجع 2 صموئيل 20: 19)، المدينة التي يستمد منها السكان الغذاء والحماية. عنها ينبع على وجه الخصوص البّر ومعرفة الله. إنها، مثل رفقة، التي تمنَّى لها ذووها بأن تتكاثر فتصير ألوف الربوات (تكوين 24: 60)، سوف تُصبح أُمّاً لسائر الشعوب: إن "لصهيون يقول كل واحد: "أُم"، لأن فيها كل واحد قد ولِد" (مزمور 87: 5)، سواء أكان من إسرائيل أم من الأمم. وها هي أخيراً، بعد العقاب الذي أبعدها عن عريسها، ترفل من جديد بثوب السعادة: "إندفعي بالترنيم واصرخي، أيتها التي لم تتمخض، فإن بني المستوحشة

أكثر من بني ذات البعل" (إشعيا 54: 1، غلا طية 4: 22- 30). إن كل شعوب الأرض ستندفع نحوها "اندفاع الحمام إلى كُواها" (إشعيا 2: 1- 5، راجع 60: 1- 8). إلا أن أورشليم بانطوائها على ذاتها، وبرفضها المسيح، قد خانت هذه الأمومة الروحية (لوقا 19: 41- 44)، وقد ينقلب أبناؤها عليها ليوبّخونها عن ذلك (هوشع 2: 4). ولذلك فإنه سيُستغنى عنها، وتحل مكانها أورشليم أخرى، تلك التي من فوق، والتي هي أُمنا حقيقةً (غلاطية 4: 26)، فتنزل من السماء، من عند الله (رؤيا 21: 2). وهذه المدينة الجديدة هي الكنيسة التي تلِد أبناءها لحياة أبناء الله وهي أيضاً بوجه خاص كل جماعة مسيحية (2 يوحنا 1). ولقد أُعدّت لإعطاء المسيح ملء جسده، ولجمع كل الشعوب في إسرائيل الروحي (أفسس4: 13). و باشتراك الرسل في هذه الأمومة، يكونون هم الأداة لهذه الخصوبة، الفرحة من خلال الألم (راجع يوحنا 16: 20-22). ويقول بولس لأحبائه الغلاطيين انه يتمخض بهم حتى يُصوّرِ فيهم المسيح (غلاطية 4: 19). ويذكر التسالونيكيين كيف أنه أحاطهم برعايته، كأم تغذّي أولادها (1 تسالونيكي 2: 7-8). إلا أن هذه الأمومة لا قيمة لها، إلا بأمومة المرأة التي تكون دونما انقطاع في آلام الولادة كما في أفراحها. الرمز الذي من ورائه تبدو كل الأمهات. ابتداء من حواء أم الأحياء، إلى الكنيسة أم المؤمنين، عبوراً بمريم أم يسوع وأمنا (رؤيا 12.(

اناة

.1أمام الله:

02ازاء مضايقات الاخوة:

مقدمة

يظهر الله أناته في معاملته لشعبه "الصلب الرقبة"، كما في معاملته للشعوب الآتمة، لأنه يحبهم ويريد خلاصهم. وعلى الإنسان أن يتمثّل بالأناة الإلهية التي يقدّم عنها يسوع الإعلان الرسمي، والأنموذج الكامل (أفسس 5: 1، متى 5: 45). سوف يواجه التلميذ، على مثال معلمه، الاضطهاد والتجارب، وعليه أن يتحمّلها في أمانة غير متزعزعة، ممتلئة فرحاً ورجاء، بل بكيفية أكثر تواضعاً عليه أن يحتمل يومياً عيوب الآخرين بوداعة ومحبة.

العهد القديم

أو لاً: أناة الله

يظهر الله برّه.بمغفرة الخطايا السالفة التي احتملها بحلمه الإلهي (رومة 3: 25- 26). و يعتبر بولس الرسول فترة العهد القديم زمناً احتمل فيه الله خطايا شعبه، وخطايا الأمم من أجل اظهار برّه الخلاصي، "في الزمن الحاضر" (راجع بطرس 3: 20، رومة 9: 22- 24). وأدرك الشعب المختار على مدى تاريخه أناة الله هذه بعمق متزايد. وبمناسبة الوحي الإلهي لموسى، يعلن الرب أنه هو "إله رحيم ورؤوف طويل الأناة كثير المراحم والوفاء، يحفظ الرحمة لألوف، ويغفر الذنب والمعصية والخطيئة". لكنّه هو أيضاً الذي "لا يتزكّى أمامه الخاطئ. ويفتقد ذنوب الآباء في البنين وأبناء البنين إلى الجيل الثالث والرابع (خروج 34: 6 - 7، راجع عدد 18:14). وسوف تلحّ النبوات التالية أكثر فأكثر في تأكيد أناة الآب ومحبته الرحيمة، فهو "العالم بجبلتنا، الرؤوف الرحيم، الطويل الأناة والكثير الرحمة... فلا يعاملنا بحسب خطايانا" (مزمور 103: 8، راجع سيراخ 18: 8- 14). وان كان الأنبياء لا يزالون ينذرون بالغضب والدينونة، الاّ أنهم يركّزون أكثر على المغفرة

الالهية. وتظهر بعض النصوص استعداد الله التام في الرجوع عن تهديداته (يوئيل 2: 13- 14، يونان 4: 2). ولكنّ هذه الأناة الالهية ليست قط ضعفاً، بل دعوة إلى التوبة: "توبوا إلى الرب الهكم، فانه رؤوف رحيم، طويل الأناة وكثير الرحمة" (يوئيل 2: 13، راجع إشعيا55: 6). ويفهم اسرائيل تدريجياً أنه ليس هو وحده الذي يجني ثمار هذه الأناة: فالأمم أيضاً هم موضع محبة الله، وتذكّرنا قصة يونان بأن باب الرحمة الالهية مفتوح أمام كل أمة تتّقي الله وتتوب إليه.

العهد الجديد

01ان يسوع، بموقفه ازاء الخطأة وبتعاليمه الخلاصية، يعلن الأناة الإلهية، ويجسّدها في شخصه. فهو يؤاخذ تلاميذه لعدم صبرهم وميلهم للانتقام (لوقا 9: 55). وأمثال شجرة التين غير المثمرة (13: 6- 9)، والابن الضال (15)، والعبد الشرير (متى 18: 23- 35)، كلها تكشف أناة الله الذي يريد خلاص الخطأة، كلها أنها تقدّم دروساً بليغة لتلاميذه في الصبر والمحبة. وستصبح الشجاعة التي أظهرها يسوع في آلامه، والتي يعزّزها لوقا بصفة خاصة، المثال الأعلى لكل إنسان يعافي من الاضطهاد، ويبدأ في تفهّم معنى هذه الآلام وقيمتها الفدائية.2. ويرى الرسل في الابطاء الظاهري لمجيء يسوع الثاني شاهداً لطول أناة الله. "الرب لا يؤخر اتمام وعده. ولكنه يصبرعليكم، لأنه لا يشاء أن يهلك أحد منكم، بل أن يقبل الجميع إلى التوبة (2 بطرس 3: 9 و15). لكن إن "ازدرى أحد جزيل لطفه ورفقه وطول أناته، فإنه يذخّر لنفسه، بقساوته وقلبه غير التائب، غضباً ليوم الغضب، اذ ينكشف قضاء الله العادل" (رومة2: 5) ولهذا السبب، فما دام زمن أناة الله ودعوته قائماً، ينبغي أن يسمع المختارون كلمته، ويسعوا في الدخول إلى راحة الله (عبرانيين 3: 7 إلى 4: 11.)

ثانياً: صبر الإنسان

يجب على الإنسان أن يستلهم أناة الله وأناة يسوع في تصرفاته. وينبغي أن يستمد في الآلام والاضطهادات قوته من الله ذاته الذي سمح بها، ويهبه في الوقت نفسه الرجاء والخلاص. وفي حياته اليومية، سيظهر، بصبره تجاه أخوته، محبته الحقيقية.

.1أمام الله:

الذي يختبر بالآلام، أو يسمح بالاضطهادات، يكتشف الإنسان تدريجياً معنى هذه الآلام، ويتعلم كيف يتفاعل معها بصبر "يأتي بثمار" (يوحنا 15: 2). يدرك أيوب أن الآلام لا تشكل بالضرورة عقاباً للخطيئة، ويبدي الصبر ازاءها: انه بصدد اختبار لايمانه. وأمام هذا السر، يخضع في تواضع، ولو أنه لم يدرك بعد معنى محنته أو قدرها. وهكذا أيضاً يصبر الشعب اليهودي، الواقع تحت الاضطهاد، ويحتمل محنه في ثبات، متطلّعاً نحو مجيء الملكوت المسياني (مكابيين الأول والثاني، دانيال 12: 12)، وهو يعلم أن على التيار المضطهد أن يتّكل بثبات لا يتزعزع، على كلمة الله ومحبته (مزمور 130: 5، 25: 3 و5 و21، سيراخ 2). ويعرف المؤمن أن المسيح "كان يجب أن يتألم ليدخل إلى مجده"، ولذا، فعليه، اقتداءً بمثله، أن يحتمل بثبات كافة الاضطهادات. فهو يحتملها على رجاء الخلاص، عند مجيء المسيح الثاني المجيد، ويعلم أنه يساهم هكذا، بآلامه وصبره، في العمل الفدائي، وأنه "يشترك في آلام المسيح لكي يتمجّد معه" (فيليبي 3: 10، رومة 8: 17). وفي الشدائد، عليه أن "يقتدي بالأنبياء الذين تكلموا باسم الرب في جلدهم وصبرهم (يعقوب 5: 10). وأن يتمثل بصفة عامة بكبار عبيد الله في العهد القديم (عبرانيين 6: 12، 11)، لاسيّما ابراهيم (عبرانيين 6: 15) وأيوب (يعقوب 5: 11). ولكن فوق كل شيء. سوف يقتدي بصبر يسوع (أعمال 8: 32، عبرانيين 12: 2- 3، 2 تسالونيكي 3: 5)، ويجعله دوماً نصب عينيه، "فيجري بعزم في ميدان التجربة التي عرضت عليه" (عبرانيين 12: 1- 2). هذا الصبر هو، مثل المحبة تماماً من "ثمر الروح" (غلاطية 5: 22، راجع 1 كورنتس/ 10: 13، كولسي 1: 11) ينضج بالشدائد (رومة 5:3 - 5، يعقوب 1: 2- 4)، وينتج بدوره "الرجاء الذي لا يخيّب صاحبه" (رومة 5: 5). واستناداً إلى قوة الله والى تعزية

الكتب المقدسة (رومة 15: 4)، يستطيع المسيحي أن يبقى أميناً في احتمال التجارب التي يقاسيها من أجل اسم يسوع (رؤيا 2: 10، 3: 21). وهكذا يستحق التطويب الذي وعد به الرب من يثبت إلى النهاية (متى 10: 22، راجع متى 5: 11- 12، يعقوب 1: 12، 5: 11، راجع دانيال 12: 12). وهذا ما سوف يتحقق بالأكثر، أثناء الضيقات الشديدة الني ستتمّ في آخر الأيام (مرقس 13: 13، لوقا 21: 19). أما عن الرسل، فانهم مدعوون إلى اتحاد أوثق بآلام المسيح وصبره. "فبصبرهم في الشدائد والكرب والمشقات"، يظهرون أنفسهم في كل شيء، بمثابة خدّام الله وخدّام المسيح (2 كورنتس 6: 4، 12: 12،1 تيموتاوس 6: 11، 2 تيموتاوس 2: 10، 3: 10). وبآلامهم وصبرهم تظهر حياة المسيح في أجسادهم. فالموت الذي يعمل فيهم يحقق الحياة، لمن يبشّرونه (2 كورنتس 4: 10- 12.(

02ازاء مضايقات الاخوة:

سوف يتذكر المؤمن أن "الطويل الأناة خير من الجبّار، والذي يسود على روحه أفضل ممن يأخذ المدن" (أمثال 16: 32، راجع 25: 15، جامعة 7: 8). وهو بخاصة سوف يقتدي بصبر يسوع نحو رسله وإزاء الخطأة. فلن يكون قاسياً (متى 18: 23- 35)، بل متسامحاً (5: 45)، وسوف تظهر محبته من خلال ممارسته اليومية للصبر (1 كورنتس 13: 4). ولكي يحيا وفق دعوته، "سوف يحتمل الآخرين بمحبة، في كل تواضع ووداعة وصبر" (أفسس 4: 2، كولسي 3: 12- 13، 1 تسالونيكي 5: 14). وهكذا سوف يصبح ابناً حقيقياً لله، الطويل الأناة والمحب، الغفور الذي يريد خلاص الجميع، وتلميذاً ليسوع الوديع والمتواضع القلب (متى 11: 29.(

انتقام

مقدمة

الانتقام في لغتنا اليوم يعني ايقاع العقاب على التعدي بالرد على الشر بالشرّ. أما في لغة الكتاب فيشير الانتقام أولاً الى استعادة البر، وإلى الانتصار على الشر. على أنه إن كان الانتقام من الشرير بدافع من البغض، فهو محظور على الدوام، إلا أن الواجب يقضي بالانتقام للحق المهضوم. ومع ذلك فممارسة هذا الحق قد تطورت على مرّ التاريخ: قد سحبت من الفرد ليعهد بها إلى الجماعة، لا سيما وقد أظهر الله ذاته، تدريجياً، انه هو المنتقم الشرعي الوحيد للبرّ.

.1وليّ الدم:

كان على أعضاء القبيلة، في المجتمعات الرحّل التي كان إسرائيل منها عند نشأته، أن يتبادلوا تولّي الحماية والدفاع عن ذواتهم. أما عند حدوث قتل إنسان، فكان "ولي الدم"، ويعرف عندهم باسم "جويل"، هو الذي يأخذ بثأر القبيلة، فيقتل القاتل (عدد 35: 21). غير أنه بجانب باعث التضامن، كان ثمة اقتناع بأن الدم المسفوك، كدم

هابيل، يقتضي الثأر (راجع تكوين 4: 10، أيوب 16: 18)، لأنه نجّس الأرض التي يسكنها الله (عدد 35: 5- 34). على هذا النحو كان ينبغي صيانة العدل، وحتى بعد أن صار إسرائيل شعباً حضرياً، قد حافظ على هذه العادة (راجع 2 صموئيل 3: 22- 27)، ومع ذلك فتشريعه (خروج 21: 12، لاويين 24: 17)، وإن ظل يعتبر ولي الدم، منفّذاً للعدل (عدد 35: 12 و19)، إلا أنه كان يعني بتنظيم ممارسة هذا الحق، اتقاء لتطرفات الغضب(تثنية 19: 6). فمنذ ذلك، لا يعود الخاطئ واقعاً تحت رحمة ولي الدم، إلاّ في حالة القتل المتعمد وحده (تثنية 24: 16). فلا بدَّ إذ ذاك من تحريك الخصومة في المدينة التي يلجأ إليها القاتل (عدد 35: 24 و30، تثنية 19) وعلى هذا النحو أخذ حق الانتقام ينتقل شيئاً فشيئاً من الفرد إلى الجماعة.

.2الانتقام الشخصي:

وبموجب مبدأ العين بالعين والسن بالسن (خروج 21: 23- 25، لاويين 24: 19، تثنية 19: 21)، يكبح التشريع الإسرائيلي، جماح الغضب البشري المتحفز دوماً للرد على الشر بالشر: فإنه يُحرّم الانتقام دون حدود، ذاك الذي ساد في الأزمنة الهمجية (راجع تكوين 4: 15 و 24). وأخيراً، فإنه يخفِّف حتى من مبدأ العين بالعين، بالسماح في بعض الحالات بأن يكون ثمَّة تعويض مالي، وهذا مبدأ معترف به في شرائع شرقية أخرى (خروج 21: 18- 19 و 26 - 28). إلا أن شريعة العين بالعين كانت تعرِّض لخطر الحيلولة دون أن يرتفع الضمير تدريجياً: فحتى بعد تقنين الانتقام عن طريق العدالة الاجتماعية، يظل الانتقام ساكنًا قلب الإنسان. لذلك كان لا بد من تحقيق تربية الضمير.

أ) تحريم الأخذ بالثأر:

إن شريعة القداسة تُصيب رغبة الانتقام في الصميم. "لاتبغض أخاك في قلبك... ولا تنتقم. ولا تحقد على أبناء شعبك. وقريبك أحببه كنفسك" (لاويين 19: 17- 18).

هناك بعض أمثلة من الصفح سارت لها شهرة بعيدة كصفح يوسف، وقد فسّر الاضطهاد الذي كان ضحيته، على أنه تدبير من الله، وبالتالي فهو يعرف كيف يُخرج الخير من الشر (تكوين 45: 3-4 و7، 50: 19)، وكصفح داود الذي لم ينتقم من شاول (1 صموئيل 24: 4- 5، 26: 5- 12)، خشية أن يمس بيده مسيح الرب. إلا أن داود هذا يدبّر عملاً انتقامياً لاحقاً يتم بعد موته ضد شمعي وضد يوآب (1 ملوك 2: 6- 46). وعلى كل فإن واجب الصفح لا يزال محصوراً في دائرة الأخوة في القومية. فكتاب القضاة لا ينتقد شمشون وذلك لأنه ينتقم بنفسه من الفلسطينيين (قضاة 15: 3 و 7). إن واجب الصفح هذا سيتجه، مع الحكماء، نحو الشمولية والتعمق: "من انتقم يدركه الانتقام من لدن الرب... لاتحقد على قريبك" (سيراخ 28: 1- 7). وهنا يبدو أن المبدأ لا يستثني أحداً.

ب) الاستغاثة بالانتقام الإلهي:

إن السبب الذي لأجله يُقلع البار تماماً عن الانتقام لنفسه هوثقته بالله: "لا تقل: أجزي على الشر، بل انتظر الرب فيخلصك" (أمثال 20: 22). إن البار لا ينتقم، ويفوّض الله مهمة الأخذ بثأر العدل: "لي الانتقام، يقول الرب" (تثنية 32: 35). على هذا النحو يتصرف إرميا في اضطهاده، عندما "يفوِّض دعواه لله" (إرميا 20: 12)، أجل، إنه يتمنى "أن يُعاين الانتقام الإلهي" (11: 20)، ذلك لأنه وحّد بين قضيته وقضية الله (15: 15). إن ما يرغب فيه ليس هو الشر، بل العدل، وهذا لا يمكن أن يعود إلى مجراه إلا بتصرف من الله وحده. كذلك صاحب المزامير الذي، بدوره، يتمنى متشدّقاً بلهجة سامية، "أن يغسل رجليه في دم أعدائه" (مزمور 58: 11) ويتفوّه ضدهم بلعنات مريعة (مزمور 5: 11، 137، 7- 8)، لكن ما يحدوه على ذلك رغبة عارمة في احقاق الحق. قد يكون هناك خداع في أصالة مثل هذا الشعور، إلا أن القيمة الدينية لمثل هذا الموقف لا سبيل إلى إنكارها. إنه أشبه بموقف أيوب عندما يقول: "إنّي لعالمٌ بأن فاديّ حيّ، وسيقوم آخراً على التراب"، ويحكم بالعدل (أيوب 19: 25).

3.الله المنتقم:

إن رجاء أيوب، ومثله رجاء إرميا، لا يذهبان سدى: فالله هو القاضي الأسمى الذي يفحص الكلى والقلوب، ويجازي كل واحد بحسب أعماله. "لا تخف يا نفر إسرائيل، فاديك هو قدوس إسرائيل" (إشعيا 41: 14). وقد يقال عن يوم الرب انه "يوم الانتقام" (إرميا 46: 10) حينئذ سيثأر الله للعدل، كما سيثأر لشرفه ؛ وبهذا المعنى يمكن القول بأن الله وحده يستطيع أن ينتقم "لنفسه". برّ، عدل، خلاص، انتقام: ذلك ما سيأتي به يوم الرب (إشعيا 59: 17- 18). فبقدر ما يكون شعب إسرائيل أميناً على العهد. يستطيع أن يرفع شكواه إلى (جويل)، إلى "إله النقمات" من خلوّ القضاة البشريين من العدل، لعله يظهر ويدين الأرض (مزمور94). إن لم يبلغ هذا بعدُ مبلغ الصفح بصورته المسيحية، إلا أنه يمكن أن يعتبر إنتظاراً ليوم افتقاد الرب، في تسليم متواضع لإرادته.

4.المسيح والإنتقام:

هذا اليوم قد أتى عندما سفك يسوع دمه؛ حيث كشف ظلم الناس الأكبر عدل الله غير المحدود. وإنطلاقاً من ذلك، سوف يحدث انقلاب في سلوك المؤمن تبعاً لمثل المسيح، الذي إذ "شتم لم يرد على الشتيمة بمثلها" (1 بطرس 2: 23). إنّ يسوع لا ينشئ شريعة جديدة فحسب، تكمّل مبدأ العين بالعين، وإنما يوصي بعدم مقاومة الشرير (متى 5: 38- 42). إنه لا يدين عدالة المحاكم البشرية، التي سيقول عنها بولس إنها مكلّفة بمباشرة تنفيذ الانتقام الإلهي (رومة 13: 4)؛ ولكنه يطالب تلميذه بالصفح عن الزلات وحب الأعداء. ويلمّح على وجه الخصوص إلى أن من كان بوسعه أن يحمّل الظلم لنفسه، هو وحده قادر على أن يجنّب الظلم للآخرين. فلا يكفي، من الآن فصاعداً، أن نفوِّض أمرنا للانتقام الإلهي، بل يجب أن "نغلب الشر بالخير" (رومة 12: 21): على هذا النحو، "نركم جمراً متلظياً على هامة العدو"، فنضعه في موقف حرج جداً يؤدّي به إلى تحويل بغضه إلى حب. لئن كان قد اكتمل بدم المسيح كلُّ برّ، فيبقى مع ذلك أن اليوم الأخير لم يأتِ بعد. فالمحبة في هذه الدنيا

تُمنى بالإخفاق. وقد مات، بعد موت المسيح، مسيحيون كثيرون، قضوا ضحايا العنف الظالم. فإن صفحوا عن جلاّديهم (أعمال 7: 60)، فدمهم المسفوك يصرخ إلى الله: "حتَّام، يا أيها السيد القدوس الحق، تُرجئ القصاص، والانتقام لدمائنا من أهل الدنيا؟" (رؤيا 6: 10، راجع 16: 16، 19: 2). لقد أُحيل إلى حكم التاريخ انتقام الله الديان، الذي سيعيد العدل إلى نصابه في الملكوت الأبدي، بتفويض أمر انتقام الإله الديان إلى حكم التاريخ، سيعيد العدل حيث لن تُسمع لعنة قط إلى الأبد (رؤيا 22: 3).

انجيل

أولاً: العهد القديم
ثانياً: يسوع المسيح
.1رسول الخبر السار:
.2الخبر السار:
.3وسوف تقوم الاستجابة للإنجيل:
ثالثاً: الرسل
.1المرسلون:
.2الرسالة:
.3قبول الإنجيل:
رابعاً: القديس بولس
.1الرسول:
02الرسالة:
أ) قوة للخلاص:
ب) تحقيق النبوءات:

3.إجابة الانسان على البشارة:
خامساً: القديس يوحنا
خاتمة

مقدمة

تدل كلمة إنجيل بالنسبة إلينا، إمّا إلى الكتاب الذي يروي حياة يسوع، وإمّا إلى القراءة التي تُتلى أثناء القداس الإلهي. وفي اللغة اليونانية العامة، تعني كلمة إنجيل "الخبر السار"، وبخاصة بشرى انتصار. وكان عهد السلام الروماني، وكذلك الأحداث البارزة في حياة الأمبراطور، الإله والمخلص، تعتبر إنجيلاً، أي بشرى سارة. ومع ذلك، فلا شك أن فعل "بشّر بالإنجيل"، اقتبسه الأسلوب المسيحي من العهد القديم، بالمعنى الخاص الذي كان يفيده في حينه: بشّر بالخلاص.

أولاً: العهد القديم

كان يوجد في اللغة العبرية اصطلاح يعبّر عن إعلان الأخبار السارة، في الحياة الخاصة أو الحياة الوطنية، وقد أُطلق على البشرى بموت عدوٍ (2 صموئيل 18: 19- 20 و 26) أو بالنصر (مزمور 68: 12) وبخلاص يهوذا (ناحوم 2: 1). وتتّخذ هذه الكلمة معنى دينياً بحتاً في إشعيا 40- 66: "فالمبشّر بالخبر السارّ" يعلن حينئذ، مع انتهاء السبي، مجيء ملكوت الله (إشعيا 52: 7): فرسالته رسالة تعزية ومغفرة الخطيئة، وعودة الله إلى صهيون (40: 1 - 2 و 9). وهذه "البشرى" هي قوة إلهية فعّالة (52: 10) وهي وإن نودي بها على الجبل (40: 9)، إلا أنها تهمّ جميع الأمم (52: 10، راجع مزمور 96: 2) بل تتعدى آفاق الزمن الحاضر. وعندما تتجاوز هذه البشرى الرجوع من السبي، فإنها تعلن كمال انتصار الله وملكه النهائيين.

ثانياً: يسوع المسيح

.1رسول الخبر السار:

إن يسوع، في إجابته على تلاميذ يوحنا المعمدان (متى 11: 4- 5)، كما في حادث مجمع الناصرة (لوقا 4: 16- 21)، يطبّق إشعيا 61: 1- 2 على نفسه. "وإذ مسحه الله بالروح القدس والقدرة" (أعمال 10: 38، متى 3: 16- 17)، فهو يأتي "ليبشّر المساكين."

.2الخبر السار:

"ان الوقت واقترب ملكوت اللهه" (مرقس 1: 15)، هذا هو جوهر الرسالة. ولكن هذه المرة، تصبح شخصية الرسول ذاتها مركز الخبر السار. فالخبر السار هو يسوع بنفسه (مرقس 1:1). وتد بشّر الملائكة. بميلاده، بصفته بشرى مفرحة (لوقا 2: 10- 11). وبمجيئه يحلّ ملك الله (متى 12: 28). من يترك كل شيء من أجل يسوع و "من أجل الإنجيل" ينال "في هذه الدنيا مائة ضعف" (مرقس 10: 30) وعليه نرى الجموع تتهافت حول رسول الخبر السار، وتتمسك به، خوفاً من أن يتركهم ليذهب لغيرهم. إلاّ أن الإنجيل عتيد أن ينشر: "يجب عليّ أن أبشّر أيضاً سائر المدن بملكوت الله، فإني لهذا أرسلت" (لوقا 4: 43).

.3وسوف تقوم الاستجابة للإنجيل:

بالتوبة والإيمان (مرقس 1: 15). يعرض الله نعمة غفران (مرقس 2: 10//، 2: 17//) وتجديد (مرقس 2: 21- 22)، وينتظر من الإنسان أن يعترف بخطيئته ويتخلّى عنها فيجازف بحياته من أجل الإنجيل: "من يريد أن يخلّص حياته يفقدها" (مرقس 8: 35). وسوف يتهيأ لقبول الإنجيل "الفقراء" (متى 5: 3، مرقس 10: 17- 23)، "والأطفال" (متى 11: 26، لوقا 9: 48، 10: 21)، وحتى الخطأة (لوقا 15: 1 - 2، 18: 9 - 14، متى 21: 31)، بل الوثنيون أنفسهم (متى 8:

10 - 11، 15: 21-28) فيقودهم شعورهم بالضعف للاستماع إلى الإنجيل وإلى إدراك الشفقة الإلهية النابعة منه (متى 9: 36، 14، 14//، لوقا 7: 47- 50، 19: 1 - 10).

ثالثاً: الرسل

.1المرسلون:

يأمر يسوع رسله، بعد القيامة، "بأن يذهبوا في الأرض كلها ويعلنوا البشارة إلى الخلق أجمعين" (مرقس 16: 15)، "إلى جميع الأمم" (مرقس 13: 10). و يضيف كتاب أعمال الرسل مراحل هذا الإعلان .(kerygme) وبالرغم من العراقيل، ينتشّر الخبر السار "حتى أقاصي الأرض" (أعمال 1: 8). وبنعمة الروح القدس، تبشر الكنيسة "بجرأة" (2: 29، 4: 13 و 31، 28: 31). وهذه المهمة خطيرة لدرجة أنها تكفي لتمييزأولئك الذين يقومون بها، فيلقب فيلبس أحد الشمامسة السبعة "بالبشير" (أعمال 21: 8، راجع أفسس 4: 11، 2 تيموتاوس 4: 5).

.2الرسالة:

والخبر السار هو دائماً البشارة بملكوت الله (أعمال 8: 12، 14: 21 -22، 19: 8،20: 25، 28: 23)، فهو يعلن أنا "ما وعد به آباؤنا قد أتمّه الله" (13: 32). فهو نعمة الغفران وفيض الروح (2: 38، 2: 26، 10: 43، 13: 38، 17: 30). ولكنه من الآن، يمكن أن يسمى أيضاً "البشارة يسوع" (8: 35، 17: 18)، أو "باسم يسوع المسيح" (8: 12)، أو "البشارة بالرب يسوع" (11: 20)، أو "بشارة السلام بيسوع المسيح" (10: 36). وتحتل قيامة المسيح مركز الإنجيل.

.3قبول الإنجيل:

يؤيِّدُ الخبر السار "بالعلامات" التي وعد بها يسوع (مرقس 16: 17، أعمال 4: 30، 5: 12 و 16، 8: 6-8، 19: 11- 12). وينتشر في جوّ من التجرّد

والبساطة والمحبة الأخوية والفرح (أعمال 2: 46، 5: 41، 8: 39). ويصادف الإنجيل في كل مكان قلوباً متجاوبة معه، "راغبة في سماع كلام الله" (13: 7 و 12)، وشغوفة بمعرفة الأمور الضرورية للخلاص (16: 29-30). وهي تشترك جميعاً في استعدادها "للاستماع" (2: 22 و 37، 3: 22- 23، الخ...)، والتقبّل (8: 14، 11: 1، 17: 11) والاستجابة (6: 7). وبالعكس، فإن المكابرة المتسمة بالاحتقار (13: 41) والغيرة (13: 45- 46)، والطيش (17: 32)، هي جميعاً من الأمور التي تصدّ قلوب البشر عن الإنجيل.

رابعاً: القديس بولس

.1الرسول:

إن بولس هو الكارز الأول بالإنجيل بلا منازع. "اصطفاه الله ليبلّغ بشارته" (رومة 1: 1). "وكشف له ابنه ليبشّر به بين الوثنيين" (غلاطية 1: 15- 16). وقد "ائتمنه على البشارة" (1 تسالونيكي 2: 4). وحيث صار بولس داعياً للبشارة (كولسي 1: 23)، فلا بدّ له من أن يبشّر بها (1 كورنتس 9: 16)، مؤدياً بذلك لله "عبادة روحّية" (رومة 1: 9)، وممارساً "خدمة كهنوتية" (رومة 15: 16).

02الرسالة:

وهذه البشارة، يدعوها بولس إما البشارة دون ما إضافة، وإمّا "بشارة الله"، "وابنه، يسوع المسيح ربنا" (رومة 1: 3- 5 و9) وأمّا "بشارة المسيح" (رومة 15: 19 - 20، 2 كورنتس 2: 12، الخ.)، و"مجد يسوع" (2 كورنتس 4: 4)، و"بشارة غنى المسيح الذي لا حدّ له" (أفسس 3:8).

أ) قوة للخلاص:

إن بشارة بولس، أسوة ببشارة الكنيسة بأسرها، ولكن بقوة خاصة، تتركّز حول موت المسيح وقيامته (1 كورنتس 15: 1- 5)، وتتطلّع نحو ظهوره المجيد (1 كورنتس

15: 22- 28). فهي تشكّل التدبير الجديد الذي ينتشر وينمو بفضل الكرازة الرسولية و بالقوة الإلهية الكامنة بداخلها، "فهي قدرة الله للخلاص" (رومة 1: 16)، "وفي العالم أجمع أخذت البشارة تثمر وتنتشر" (كولسي 1: 6). ويشهد بقوتها الوشيكة على غزو العالم ازدهار الكنائس، ووفرة المواهب، وتجديد روحي لا سابق له. كما يشهد أيضاً بها "اليقين المطلق" الذي يفوق القوى البشرية، والذي يتمتع به الرسول نفسه (غلاطية 3: 5، 4: 26- 27، 2 كورنتس 2: 12، 3: 4، 1 تسالونيكي 1: 5). يقوم بولس بأعمال يدوية "ويصبر على كل شيء، لئلا يقيم أي حائل كان دون بشارة المسيح" (1 كورنتس 9: 12).

ب) تحقيق النبؤات:

ويشدّد بولس على تواصل البشارة بالعهد القديم: فهي إعلان السر الذي ظل مكتوماً "مدى الأزل، وكشف الآن، وبُلّغ إلى الشعوب الوثنية بكتب الأنبياء" (رومة 16: 25- 26). فوعد الله لإبراهيم (تكوين 12: 3) كان "إنجيلاً مسبقاً" يتحقق اليوم في اهتداء الوثنيين (غلاطية 3: 8، أفسس 3: 6).

.3إجابة الانسان على البشارة:

لاتحقق بشارة الإنجيل قوّتها الخلاصية ما لم يستجب الإنسان إليها بالإيمان: "فهي قدرة الله لخلاص كل من آمن... فإن فيها يظهر برّ الله، من إيمان إلى إيمان" (رومة 1: 16- 17، 1 كورنتس 1: 18، و 21). وهي تقدّم مجالاً للاختيار. وإذ تظهر قوتها الخلاصية في الضعف محددة سرّ الصليب (1 كورنتس 1: 17، 2: 5)، فإنها تشكل للبعض، عثاراً و"حماقة" (1 كورنتس 1: 18و 21و 23، رومة 9: 32- 33، غلاطية 5: 11)، "فلا تزال محجوبة": فهؤلاء أعمى بصائرهم "إله هذه الدنيا "فلا تضيء لهم بشارة مجد المسيح بنورها (2 كورنتس 4: 4)، وهم لا يطيعونها (2 تسالونيكي 1: 8). أمّا الآخرون، فبالعكس، يقبلون بشارة الإنجيل في "طاعة

الإيمان" (رومة 1: 5، 2 كورنتس 10: 5). وفي نعمة الإنجيل، ينفتحون "لبشارة نعمة الله" (أعمال 20: 24).

خامساً: القديس يوحنا

لا يستخدم يوحنا لفظة "إنجيل" سواء في إنجيله أو رسائله. وإنما نجد معناه في لفظي الكلمة والشهادة وموضوعهما هو الحق والحياة والنور. ولكن في الرؤيا، يرى يوحنا ملاكاً يطير في كبد السماء، ومعه بشارة أبدية يبشّر بها أهل الأرض (14: 6- 7)، وهي بشارة حلول ملكوت الله النهائي.

خاتمة

عندما أخذ لفظ "إنجيل"، يعني في خلال القرن الثاني، الرواية المكتوبة الخاصة بحياة يسوع وتعاليمه، فإنه لم يفقد لذلك معناه الأول. بل ظل يعبّر عن بشرى الخلاص وملكوت الله في المسيح. "إن هذا الإنجيل، على حد ما كتب القديس ايريناوس، قد كرز الرسل به أولاً، ثم، بحسب إرادة الله، نقلوه إلينا في الكتب المقدسة، حتى يصبح عمود إيماننا وقاعدته". فالإنجيل الذي يتلى خلال الليتورجية يبشّر العالم بالخبر السار وبتحرره بواسطة يسوع المسيح. وإذ يجيب الشعب بقوله "المجد لك يا رب المجد لك"، فهو يعبّر عن ابتهاج أول لقاء للعالم مع فجر الكرازة بالإنجيل.

انسان

.1طاعه الإيمان ليسوع المسيح:
.2أولوّية المسيح:
.3الانسان الجديد:
.4وأخيراً فإن الخليقة:

مقدمة

إن عناصر علم الإنسان، كما وردت في الكتاب المقدس، قدمت في هذا المعجم، خلال بحوث مخصصة، دراسةً لكل من الألفاظ التالية: نفس، قلب، جسد، جسم، وروح. وطبقاً لهذا المفهوم الشمولي للإنسان، الذي يغاير تماماً العقلية الجارية في ايامنا، وهي ترى في الجسم والروح العنصرين المكونين للإنسان، فإن الإنسان يعّبر عن ذاته كلها، بمختلف وجوهه المتنوعة: فهو نفس من حيث ان نفخة الحياة تبثّ فيه الحياة. وهو لحم من حيث أنه خليقة قابلة للفناء. وهو روح من حيث انه منفتح على الله، وأخيراً هو جسم من حيث انه يعّبر عن ذاته للخارج. يضاف إلى هذا الفارق الأول بين كلتا العقليتين، فارق آخر أكثر منه عمقاً. ففي نظر الفلسفة الأغريقية يكون المطلوب تحليل الإنسان، هذا الكون الصغير الذي يضمّ عالمين، الروحي والمادّي. أما الكتاب المقدس، فبموجب طابعه اللاهوتي، لا ينظر إلى الإنسان إلا من حيث كونه تجاه الله وباعتباره مخلوقاً على صورته. وبدلاً من أن يكون الكتاب المقدس محصوراً داخل عالم طبيعي مغلق يشرع نوافذه على أبعاد التاريخ، على تاريخ يكون لاعب الدور الأول فيه الله: الله الذي خلق الإنسان، والذي من أجل أن يفتديه، صار هو نفسه إنساناً. ويصبح علم الإنسان، المرتبط أصلاً بعلم اللاهوت، غير قابل للانفصال عن العلم الخاص بالمسيح. وهكذا نجد أن مختلف أشكال السلوك البشري طوال مجرى التاريخ، تُجمل في فئتين: فئة الإنسان الخاطئ، وفئة الإنسان الجديد، وهاتان الفئتان تمثلان تمثيلاً حالياً صورتي الشخصيتين المعلّنتين في لحظات ممتازة من التاريخ المقدس. آدم، وعبد يهوه، وتكتملان بيسوع المسيح. ان

النموذج الأصيل للإنسان الحيّ، ليس آدم، بل يسوع المسيح، أي ليس ذلك الذي خرج من الأرض، وانما ذلك الذي هبط من السماء ؛ أو بالأحرى هويسوع المسيح، المرموز اليه بآدم. آدم السماوي المصمم على شبه آدم الأرضي.

أولاً: على صورة الله

.1آدم الأرضي:

إن الفصل الثاني من كتاب التكوين لا يتعلق بتاريخ انسان فحسب وانما بتاريخ الانسانية جمعاء، كما يدل على ذلك لفظ آدم، الذي يعني الإنسان. وبحسب عقلية الجماعات السامية، فإن جدّ أية سلالة يحمل فيه الجماعة "الخارجة من كليتيه". ففي شخصه يتمثل حقاً جميع الأحفاد، فهم مندمجون فيه. وهذا ما أمكن تسميته "بالشخصية الاتحادية". وبحسب الفصل الثاني من كتاب التكوين، يظهر الإنسان في آدم بعلاقاته الأساسية الثلاث: مع الله، ومع الأرض، ومع اخوته.

أ) الانسان وخالقه:

ليس آدم إلهاً منحدراً من عليائه، ولا جزءاً من روح هبط من السماء في جسم: إنه مخلوق حرّ، على علاقة مستمرة وجوهرية مع الله، وهذا ما يدل عليه أصله: انه مشتق من الأرض، لكنه ليس بواقف عند حدود الأرض. فوجوده معلّق على روح الحياة التي ينفخها الله فيه. فيصبح بذلك نفساً حيّة أي في الوقت ذاته كائناً شخصياً، وكائناً تابعاً لله. ولا يجيء " الدين " ليكمّل فيه طبيعة انسانية ذات كيان تام. وإنما الدين داخل منذ الأصل في تكوينه ذاته. وعليه، فالتكلم عن الإنسان بدون الأخذ بعين الاعتبار علاقته مع الله هو من المحال. ويضيف الله إلى النفخة التي تتشكّل الإنسان الحي، "كلمته"، وهذه الكلمة الأولى تتخذ صورة التحذير: "من جميع شجر الجنة تأكل، وأما شجرة معرفة الخير والشر فلا تأكل منها. فانك يوم تأكل منها تموت موتاً" (تكوين 2: 16- 17). وهكذا فطوال وجوده، يبقى الإنسان مرتبطاً بخالقه، بالطاعة لإرادته. وتبدو له هذه الوصية بمثابة منعٍ وحدٍّ، مع أنها في الواقع ضرورية

لتكامله، اذ تتيح له أن يدرك أنه ليس إلهاً، وأنه تابع لله الذي منه يستمد الحياة، وان هذه النسمة هي التي تنعشه دون أن يفطن إلى أمرها. إذن يتّحد الإنسان بالخالق بصفة تبعيّة حيوية وأوليّة، وعلى حريته أن تعبّر عنها بصورة الطاعة. وهذا الناموس المسجّل في قلب الإنسان هو الضمير الذي عن طريقه يقيم الله الحيّ حواراً مع خليقته.

ب) الإنسان أمام الكون:

يجعل الله الإنسان في إطار خليقة جميلة طيبة (تكوين 2: 9)، حتى يزرعها ويحفظها، ويكون وكيله عليها. وهو يريد أن يؤكّد لادم سيادته على الحيونات بتسميتها (2: 19- 20، راجع 1: 28- 29)، فيعني بذلك أن الطبيعة ليست موضع تأليه، ولكن محل لسيطرة وإخضاع. وإن واجب العمل في الأرض لا يخلف واجب الطاعة لله، ولكن يرجع إلى الطاعة لله باستمرار. وإن أوّل قصة لعملية الخلق تشهد لذلك بطريقتها: فاليوم السابع، يوم الراحة، يحدّد مقياس العمل الإنساني، لأن عمل يدي الإنسان ينبغي أن يعبّر عن عمل الخالق.

ج) الإنسان في المجتمع:

وأخيراً فالانسان كائن اجتماعي بطبيعته (راجع جسد)، وليس بمقتضى وصيّة خارجة عنه. والفارق الأساسي بين الجنسين هو في الوقت نفسه نموذج ومصدر للحياة الاجتماعية، التي لا تقوم على القوة ولكن على المحبة. فالله ينظر إلى هذه العلاقة بين الجنسين على انها عون متبادل، وعندما يتضح للرجل أن في المرأة التي قدّمها الله إليه تعبيراً عن ذاته، حينئذ يستعدّ للخروج الخطير عن ذاته، خروجاً تشكله المحبة. فكل لقاء مع القريب يجد في هذه العلاقة الأولى مثله الأعلى، لدرجة أن الله ذاته سيعبّر عن العهد المبرم مع شعبه، بصورة الزواج. وكان الرجل والمرأة بغير لباس: "كانا كلاهما عريانين... دون أن يخجل أحدهما أمام الآخر". ولذلك دلالته أنّ العلاقة الاجتماعية لا تزال حينذاك بلا شائبة، لأن الاتحاد مع الله هوكمال يشعّ

مجداً. لذلك نجد أن الإنسان لا يخشى الله، بل هو في سلام مع ذلك الذي يتمشى دون كلفة في حديقته، أو على حوار شقّاف مع رفيقته، ومع سائر الحيوانات، ومع كل الخليقة.

د) عل صورة الله:

تقدم القصة الكهنوتية (تكوين 1) تلخيصاً لبيانات الكاتب اليهوي، إذ توضح أن خلق الإنسان يجيء لتتويج خلق الكون، وتذكيراً لهدف الله: "وقال الله لنصنع الإنسان على صورتنا كمثالنا... أكثروا... أخضعوا الأرض وتسلّطوا على جميع الحيوان" (تكوين 1: 26- 28). فالإنسان يستطيع أن يدخل في حوار مع الله لأنه مخلوق على صورته. فهو ليس الله، بل يعيش في تبعية الله، في علاقة مماثلة لعلاقة ابن بأبيه (راجع تكوين 5: 3)، مع هذا الفارق أن الصورة لا يمكن أن تبقى قائمة مستقلّة عن الذي تعبّر عنه، كما تشير إلى ذلك كلمة "نفخة" في قصة الخليقة. فالإنسان يباشر دوره كصورة في نشاطين أساسيين: فهو كصورة للأبوة الإلهية، ينبغي أن يتكاثر حتى يملأ الأرض، وهو كصورة للسيادة الإلهية ينبغي أن يخضع الأرض لسلطانه. ولأن الإنسان هو سيّد الأرض، فهو أيضاً وجود الله على الأرض.

.2آدم السماوي:

ذاك هو تصميم مشروع الله. ولكنّ هذا المشروع لا يتحقق كاملاً الا في يسوع المسيح، ابن الله. فالمسيح يرث خصائص الحكمة، "ضياء النور الأزلي، ومرآة عمل الله النقية، وصورة جودته" (حكمة 7: 29). لقد خلق آدم على صورة الله، ولكنّ المسيح هو وحده "صورة الله" (2 كورنتس 4: 4، راجع عبرانيين 1: 3). ويعلّق بولس على ذلك بقوله: "هو صورة الله الذي لا يُرى، وبكر الخلائق كلها، ففيه خلق كل شيء، مما في السماوات ومما في الأرض... كل شيء خلق به وله. كان قبل كل شيء، وبه قوام كل شيء، وهو أيضاً رأس الجسد أي رأس الكنيسة"

(كولسي 1: 15- 18). إن الأبعاد الثلاثة لآدم قائمة اليوم، إنها واضحة، لكن بدرجة متسامية.

أ) الابن أمام الآب:

إن من هو صورة الله هو الابن الذي تحدث عنه بولس للتوّ (كولسي 1: 13). فهو ليس فقط الصورة المرئية للآب غير المرئي، إنه الابن الدائم الاتحاد بالآب. فكما يقول هو نفسه، "لا يستطيع الابن أن يصنع شيئاً من عنده الا اذا رأى الآب يصنعه... لأني لا أتوخى مشيئتي، بل مشيئة الذي أرسلني" (يوحنا 5: 19- 20، 30، راجع 4: 34). وما كان ينبغي لآدم أن يكون عليه، أي خليقة على صلة دائمة وتبعية بنويّة بالنسبة لله، حققه المسيح على أكمل وجه. فمن يراه يرى الآب (14: 9).

ب) المسيح والكون:

إن الإنسان يحقق عمل يديه، بينما المسيح يحقق عمل الآب. "إن أبي ما يزال يعمل، وأنا أيضاً" (يوحنا 5: 17). وهذا العمل هو في الحقيقة الخلق نفسه. "فكل شيء خلق به" وتحت نظره تنشط المخلوقات، وتصبح مثلاً من أمثال ملكوت السماوات. وكما في قصة الخلق الذي نظم كله للإنسان، فها إن "كل شيء قد خلق له"، وبالفعل فإن سيادته تمتد ليس فقط على الحيوانات، ولكن أيضاً على كل خليقة.

ج) المسيح والانسانية:

وهو أخيراً "رئيس ورأس للجسم" وهذا يعني أولاً أنه هو الذي يهب الحياة، "آدم الآخر" (1 كورنتس15: 45)، آدم السماوي، هذا الذي ينبغي أن نلبس صورته (15: 49). وهو رأس الأسرة التي هي الكنيسة، المجتمع الإنساني الكامل. وأكثر من ذلك: هو مبدأ توحيد المجتمع الذي يؤلفه بنو البشر (أفسس 1: 10). فآدم لا

يعرف معنى لوجوده إلا في يسوع المسيح، ابن الله، الذي صار بشراً، حتى نصبح بدورنا أبناء الله (غلاطية 4: 4 - 5.(

ثانياً: خلال الصورة المشوّهة

إن المثل الأعلى الذي حددته عملية الخلق، والذي ينبغي أن نرجع اليه باستمرار لم يعد يمكن بلوغه ولا حتى استهدافه مباشرة. فالآن ينبغي للإنسان أن ينتقل من الصورة المشوهة التي هي صورة الخاطئ إلى الصورة المثلى لعبد الله. تلك هي الأوضاع الجديدة التي في اطارها تدور حياة الإنسان الواقعي.

.1آدم الخاطئ:

إن واضع الفصل الثالث من كتاب التكوين لم يشأ أن يرسم لوحة لهزيمة، ولكن أن يبشر بالانتصار بعد الكفاح. فالله قبل أن يقرر التغيير الذي سيصيب الإنسان في أبعاده الثلاثة، يبذر الرجاء في قلبه: إن نسل المرأة سيصاب عقبه بفعل عدوه، ولكنه سيسحق رأس الحيّة (تكوين 3: 15). إن هذه البشارة المسبّقة تضفي لوناً على التنبؤات القاتمة التي تليها، وتطمئن الإنسان بشأن الانتصار الإلهي في النهاية.

أ) انقسامات الأسرة الإنسانية:

إن ما يكتشفه آدم الخاطئ في البدء هو أن عُرْيَه (تكوين 3: 7 و11)، الذي ظلّ رمزيا حتى تلك اللحظة، يصبح مصدر فرقة: فآدم إذ يستجوبه الله يلقي الاتّهام على امرأته، وهكذا يعدل عن تضامنه معها. (تكوين 3: 12). فيخبرهما الله عندئذ بأن وحدتهما قد فصمت. فعلاقاتهما ستتحكم فيها القوة الغريزية والشهوة، والرغبة في السيطرة. وثمرة حبهما لن تعطى لهما إلا بثمن آلام الولادة (3: 16). وتوضح بقية فصول التكوين كيف أن الانفصام بين الزوجين الأولين يعود فيتردد صداه خلال كل العلاقات الاجتماعية ؛ بين قائين وهابيل الأخوين العدوين (تكوين 4)، و بين البشر الذين لا يعودون يتفاهمون في بابل، (تكوين 11: 1- 9). إن التاريخ المقدّس

منسوج بالانقسامات وسلسلة الحروب بين الشعب والأمم، بين اعضاء هذا الشعب نفسه، بين الغني والفقير... ولكن الوعد بالانتصار باق بمثابة الفجر في قتام الليل، ولا يكفّ الأنبياء عن البشارة بأمير السلام الذي سيصالح البشر بين بعضهم بعضاً (إشعيا 9: 5 - 6.)

ب) الكون خصم للإنسان:

بسبب خطيئة آدم ها هي الأرض تلحقها اللعنة، فينبغي للإنسان أن يأكل خبزه، ليس ثمراً يخرج تلقائياً من الأرض، ولكن بمشقة المتاعب وبعرق الجبين (3: 17- 18). فقد انضمت الخليقة إلى الباطل، ليس طوعاً منها (رومة 8: 20): فبدلاً من أن تستسلم برضى للإنسان، تتمرد عليه: لا شك أن الأرض كانت، على كل حال، ستزلزل زلزالها، وتعطي شوكها. لكن أشواكها ونكباتها لم تعد تعني فقط أن العالم باطل، ولكن تعني أيضاً أن الإنسان خاطئ. ومع ذلك فالأنبياء يبشرون بحالة فردوسية (إشعيا 11: 6- 9)، تدل على درجة بقاء طبيعة الإنسان على حيويتها كما خرجت من يدي خالقها: فالرجاء لم يمت (رومة 8:20.)

ج) الإنسان مصيره الموت:

"لأنك تراب وإلى التراب تعود" (تكوين 3: 19). فبدلاً من أن يأخذ آدم الحياة الإلهية بمثابة عطية، قد أراد أن يتصرف هو في حياته، وأن يأكل من ثمرة الشجرة، حتى يصير الهاً. وبهذا العصيان، لقد انفصل الإنسان عن مصدر الحياة. فبعد أن كان عليه أن يعاني الموت يوماً عبوراً بسيطاً نحو الله فحسب، إذا به يتحول إلى مجرد ظاهرة طبيعة. ولما صار الموت حتمياً لا مرد له، غدا يعني العقاب، والموت الأبدي. وهذا ما يرمز أيضاً إليه النفي (السبي) من الفردوس. وحيث إن الإنسان قد رفض الناموس الباطني أي "ذاتية الله" فيه، فقد صار متروكاً لقدرته "الذاتية الخاصة" الخداعة. ويروي التاريخ السقطات المتلاحقة لذلك الذي إذ توهّم أنه يتساوى مع الله، أفضى حتماً إلى كائن معرّض للموت. ومع ذلك، فإن حلم الحياة

المكتملة لم يتلاش. فالله يعود فيفتح أمام الإنسان مجدداً الطريق المؤدي إلى شجرة الحياة (أمثال 3: 18، 11: 30): أي إلى شريعته وحكمته، وهما مصدرا خصوبة لمن يضعهما موضع التطبيق ؛ ولكنّ هذه الشريعة، وقد هجرت قلبه، تبدو له وكأنها آتية من الخارج (غريبة عن ذاته.(

د) انقسام الضمير:

وفي الواقع، فالشريعة التي تدل على موضع الخلاص، دون أن تستطيع توفيره، تحفر في الإنسان انقساماً مميتاً، وباعثاً للخلاص في الوقت نفسه: فإن آدم الذي توحد باطنياً بشركته مع الخالق، يهرب من ذاته بينما هو يهرب من الله. إنه يختبئ من وجه من يناديه (تكوين 3: 9). وهذا الخوف، وهو صورة مشوهة من خوف الله الأصيل، جالب للعدوى، ودالّ على انقسام في الضمير. وهذا التمزق الداخلي، ما كان ليستطيع ادراكه والسيطرة عليه سوى كائن يتمتع بوحدة باطنية: يعبّر بولس عن ذلك مستنيراً بالروح: ففي الرسالة إلى أهل رومة نرى بولس يصف "الأنا" الخاضع لقبضة الخطيئة، والمستمر في الوجود خالياً من الروح مع أنه لا غنى له عنه. وما أشبهه بمن قطع عنقه ولايزال حياً، فهو واعٍ لاضطرابه: "لكني بشر بيع ليكون للخطيئة. وحقاً لا أدري ما أفعل: فالذي أريده لا أفعله، وأما الذي أرغب عنه فأياه أفعل" (رومة 7: 14- 15). وبينما الإنسان لا ينقطع في قرارة نفسه عن التعاطف مع ناموس الله، وهو الذي ترك الخطيئة تسكن فيه، يرى أن الجسد يجعل إدركه "بشرياً" (كولسي 2: 18)، ويقسّي قلبه. (أفسس 4: 18) ويستعبد جسمه بحيث يدفعه إلى الإتيان. بأعمال الجسد الفاسدة (رومة 8: 13). وهكذا يبدو له أنه يسير نحو الهلاك لا محالة. ولكن لا يظل الأمر على هذا النحو، لأنه بفعل أيمان يمكن اقتلاع الخاطئ من عبودية الخطيئة. ولكن قبل الوصول إلى فعل الإيمان هذا، يبقى الخاطئ على حالة غربة عن ذاته. فما ينقصه هو مبدأ وحدته وشخصانيته: أي الروح. ونراه على لسان بولس ينادي المخلّص بهذا الصراخ الذي سبق أن تردد صداه طوال العهد القديم: "ما أشقاني من إنسان" فمن لي بمن ينقذني من هذا الجسد الذي يصير بي إلى الموت؟" (رومة 7: 24). وبهذا الصراخ يصل الخاطئ إلى

خاتمة المطاف، فبينما هو قد رفض قبول الحياة كعطية، يلمس فشله في الحصول عليها بقواه الذاتية، فيدير وجهه أخيراً صوب الذي تأتي منه النعمة. فها هو مرة أخرى في وضعه الأساسي كمخلوق، إلا أن الحوار الذي يستأنفه يدور من ثم بين خاطئ ومخلصه.

.2عبد الله:

تعرّف بولس على هذا المخلّص، على أثر أبناء الجماعات المسيحية الأولى، وكان إشعيا قد أعلن عنه في نبوءته تحت سمات عبد الله. إذ إنه عند فرح الانتصار الفصحي لم يكن المسيحيون ليديروا نظرهم نحو وصف مهيب للمسيح الملك، أو لابن الإنسان الممجّد، فلم يكونوا في حاجة إلى إنسان خارق الطبيعة، بل إلى الإنسان الذي يحمل ويرفع خطيئة العالم.

أ) أمين لله حتى الموت:

إن الله يسرّ في عبده: "قد جعل روحه عليه... ليأتي في أمانة بالحق للأمم (إشعيا 42: 1- 3). وبينما هو يبدو مستنفذاً قواه ومتحملاً التعب عبثاً، يعرف أن الله يمجده باستمرار (49: 4- 5). وهو مطيع أسوة بالتلميذ الذي يفتح الله أذنيه كل صباح، إنه لا يقاوم، حتى تحت ضغط الإهانات، لأن ثقته بالله لا تتزعزع (50: 4- 7). وعندما حلّت ساعة التضحية قُدِّم، وهو خاضع ولم يفتح فاه، كشاة سيق إلى الذبح وكحمل صامت أمام الذين يجرّونه، لم يفتح فاه" (إشعيا 53: 7). وحين يستقبل تماماً مشيئة الله التي تلقى عليه عبء كل جرائم البشر، يسلم للموت نفسه (53: 12). هذا هو العبد الأمين، آخر البقية في الإنسانية، يعود بطاعته إلى عقد الرباط الذى فصمه آدم، وبقبوله الموت إنما يظهر الطابع المطلق لهذا الرباط.

ب) إنسان الآلام:

قد حطت المتاعب والآلام على آدم الخاطئ، والعبد يحمل خطايانا وأوجاعنا (إشعيا 53: 3). وزيادة على ذلك، فإن الذي كان عليه أن يسود على الحيوانات، أصبح شبيهاً بهم، "هكذا يتشوّه منظره أكثر من الإنسان" (إشعيا 52: 14)، إنه "دودة لا إنسان" (مزمور 22: 7).

جـ) أمام المجتمع:

"مزدرى ومخذول من الناس" (إشعيا 53: 3)، قد لفظ الجميع العبد في النهاية، دهش منه معاصروه، وذعروا فاعتقدوا أن فشلاً وقع (52: 14). ولكن بواسطة نبيه جعلهم الله يتعرفون فيعترفون بالقيمة التكفيرية والخلاصية لهذه التضحية: "جرح لأجل معاصينا، وسحق لأجل آثامنا، فتأديب سلامنا عليه وبشدخه شفينا" (53: 5). ومن خلال الإنسان المتألم، يستشف النبي هذا الوسيط الذي يصلّي من أجل الخطأة، والضحية التي تبرر الكثيرين (53: 11). فمن خلال موت العبد، يستطيع آدم أن يعترف بأن الخطيئة قد هزمته، وفي اللحظة التي ينزل فيها عن برّه، عندئذ يتحقق الخلاص: إن عمل الرب لا يصبح مجدياً إلا خلال المعاناة الأخيرة للإنسان الذي انصرف عنه جميع البشر. ففي الحقيقة ليست الحياة نتيجة طمع، ولكنها ثمرة جديدة على الدوام للبذل المجّاني.

د) العبد يسوع المسيح:

إن نبوءة العبد، ضمنيّة في كثير من الترانيم المسيحية القديمة. فهذه الترانيم جميعها تلخّص وجود المسيح في ملحمة ذات وجهين، يمثلان شقاء الانسان، وعظمته: الاتضاع، ثم الارتفاع (فيلبي 2: 6- 11، عبرانيين 1: 3، رومة 1: 3- 4 الخ...). فإن الذي ظل طوال حياته يتغذى من إرادة الآب، بدلاً من أن يتمسك بغيرة برتبته المساوية للرب، اتخذ وضع العبد، وصار على مثال البشر، بل تواضع أكثر فأطاع حتى الموت، والموت على الصليب. ولأن يسوع كامل في طاعته، سلك مسلك آدم الحقيقي، فدخل في العزلة الكاملة، ليصبح أبا الجنس الجديد وينبوع الحياة الدائم.

وهو الذي يقدّمه بيلاطس البنطي في الشرفة مرتدياً لباس ملك السخرية، قائلاً "ها هوذا الرجل! "(يوحنا 19: 5). هذا هو درب المجد. ومن خلال تلك الصورة المشوّهة بفعل خطيئة الإنسان، ينبغي له أن يعترف بابن الله الذي "جعله الله خطيئة من أجلنا، كما نصير به برّ الله" (2 كورنتس 5: 21.(

ثالثاً: على صورة المسيح

إن آدم الخاطئ لا ممكنه أن يعود بالكامل إلى ما هو في الأصل الحق- "على صورة الله" - ما لم تتم إعادة تشكيله "على صورة المسيح": ليس فقط على صورة الكلمة، ولكن على صورة المصلوب، هازماً الموت. إن القيم المبيّنة في الاصحاح الثاني من كتاب التكوين سنجدها من جديد منقولة على شخصية المسيح.

.1طاعه الإيمان ليسوع المسيح:

لم يعد على الإنسان أن يوجه طاعته وتمجيده نحو الله مباشرة، ولا نحو الشريعة التي أعطيت للإنسان الخاطئ رحمة له، ولكن ينبغي أن يوجههما نحو الذي أتى ليأخذ صورة الإنسان (راجع رومة 1: 5- 13). فالعمل الوحيد الواجب هو أن نؤمن بالذي أرسله الله (يوحنا 6: 29). "لأن الوسيط بين الله والناس واحد، ألا وهو المسيح يسوع الإنسان (1 تيموتاوس 2: 5). ووحيد هو الآب الذي نحوه يقاد المؤمنون لتكون لهم بالابن الحياة وفيرة والى الأبد.

.2أولوّية المسيح:

وإذا كان المسيح يعطي حياة الآب، فذلك لأنه "هو البدء وبكر من قام من بين الأموات... وقد شاء الله أن يحل به الكمال كله، وبه شاء أن يصالح كل موجود...، فهو الذي حقّق السلام بدمه على الصيب (كولسي 1: 18- 20). ان الانقسامات التي تصيب الإنسانية الخاطئة ليست مجهولة، ولكنها من الآن فصاعداً يمكن التغلّب عليها، وهي تعرض لكائن جديد، وفقَ بُعدٍ جديد، أي لكائنٍ في المسيح: "فلم يبق بعدُ

يهودي أو يوناني، عبد أو حر، ذكرٌ أو أنثى، لأنكم جميعاً واحد في المسيح يسوع" (غلاطية 3: 28). كان الفارق بين الجنسين قد استحال إلى صراع، وأخذ التمزق بين الزوجين في الاتساع على صورة انقسامات اجتماعية وعنصرية. وعندما اكتشف الإنسان ما له من وحدة في المسيح، أمكنه التغلب على الأوضاع الإنسانية. فكل من الحرية أو الاستعباد، الزواج أو البتولية (1 كورنتس 7)، له معناه، وله قيمته في المسيح يسوع. إن بلبلة اللغات التي كانت ترمز إلى انقسامات وتشتّت البشر، قد تغلّبت عليها لغة روح القدس التي يمنحها المسيح باستمرار. ويتحقّق التعبير عن هذه المحبة عن طريق تنوّع المواهب الروحيّة لمجد الآب.

.3الانسان الجديد:

هو أولاً المسيح شخصياً (أفسس2: 15)، ولكنه أيضاً كل مؤمن في الرب يسوع. ولم يعد وجوده مسخراً للجسد، بل هو انتصار دائم للروح على الجسد (غلاطية 5: 16- 25، رومة 8: 5- 13). وإذا اتحد جسم المسيحي بالذي اتخذ "جسداً بشرياً" (كولسي 1: 22). واشترك بالعماد في موت يشبه موت المسيح (رومة 6: 5- 6)، فإنه يصبح ميتاً من أجل الخطيئة (رومة 8: 10)، وجسده هذا الحقير يصبح على صورة جسد المسيح المجيد (فيلبي 3: 21)، "جسما روحانياً" (1 كورنتس 15: 44). ان عقله يتجدّد ويتحول (رومة 12: 2، أفسس 4: 23)، إنه يعرف كيف يحكم (رومة 14: 5)، في ضوء الروح الذي يعبّر عن اختباراته: أليس له فكر المسيح ذاته (1 كورنتس 2: 16)؟ إن كان الإنسان لا يعود معرّضاً للموت العادي، لأن الإيمان قد أودع في قلبه بذور الخلود، إلا أنه ينبغي أن يموت باستمرار، عن "الإنسان العتيق"، باتحاده بيسوع المسيح الذي مات مرة من أجل الجميع. فحياته جديدة، وهكذا " فنحن جميعاً نعكس صورة مجد الرب بوجوه مكشوفة كأنها مرآة، فنتحول إلى تلك الصورة، وهي تزداد مجداً على مجد، وهذا من فضل الرب الذي هو روح (2 كورنتس3: 18). فالانسان الجديد ينبغي أن ينمو باستمرار، بأن يترك صورة المسيح الوحيدة تبدّله: فمن خلال صورة الإنسان العتيق المشوّهة تظهر

ظهوراً أفضل الصورة المجيدة للإنسان الجديد، صورة يسوع المسيح ربنا، وبهذا "يتجدد الإنسان على صورة خالقه" (كولسي 3:9-10).

.4وأخيراً فإن الخليقة:

التي أخضعت للباطل، لا طوعاً، والتي تئن إلى اليوم معنا من آلام المخاض، لم تقطع الرجاء، لأنها هي أيضاً ستعتق من عبودية الفساد، لتشارك أبناء الله حريتهم ومجدهم. وإذا كان هذا السعي يظلّ شاقاً من جراء الخطيئة، فإن الرجاء يعود فيرفع قيمته، إذ يتجلى في المجد الأخير (رومة 8: 18- 30). وعندما يباد آخر الاعداء وهو الموت، فإن الابن يسلّم الملك إلى الله الآب، فيكون الله كل شيء في كل شيء (1 كورنتس 15: 24-28).

انشقاق

مقدمة

إن فارقاً بسيطاً يميز، في 1 كورنتس، الانشقاق (تمزُّق) عن البدعة. انه يقوم على خلافات ترمز اليها تلك التي ثارت في إسرائيل، وتتناقض مع طبيعته بوصفه "جماعة الرب" (1 أيام 28: 8)، وتصيب الكنيسة بالتجزئة إلى عشائر متعارضة ومتناقضة مع جوهرها كجسد المسيح.

العهد القديم

.1الخطيئة تحوّل الأقسام الطبيعية إلى انشقاقات:

يُعِدُّ انقسام (توزيع) البشر إلى شعوب ولغات، وأوضاع بيئية متميزة، وضعا ناشئاً من الطبيعة (تكوين 1: 28، 9: 1، 10)، وممهداً لتاريخ الخلاص (تثنية 32: 8-9). إلا أن الخطيئة تجعل منه مصدراً لعديد من الصراعات. ولهذا السبب فإن الألفاظ التي تعبرّ عن الانقسام كثيراً ما تؤخذ بمعناها المستهجن الدال على تمزيق للوحدة (مزمور 55: 10، راجع تكوين 49: 7، مراثي 4: 16)، وكل تشتُّت يقع

عقاباً لكبرياء البشرية (تكوين 11: 1- 9). ومع إبراهيم الذي بذريته ستتبارك كل الأمم (تكوين 12: 7، 13: 15، 22، 17- 18، راجع غلاطية 3: 16) يفتتح عهد لتجميع المؤمنين (غلاطية 3: 7- 9) وإستعادة الوحدة في البشرية. ولكن ما أكثر الصراعات التي تقع مع ذلك قبل إتمام التجمّع الأخير من حول الحمل (رؤيا 7: 9!)

.2الإنشقاق يهدد حياة ايمان الشعب المختار ويُعرّض شهادته للخطر:

إن وحدة الشعب المختار، المزعزعة من الوجهة الاجتماعية (2 صموئيل 5: 5، 15: 6 و 13، 19: 41 إلى 2:20)، كانت مؤسسة على وحدة في الإيمان: إنه العهد مع الله، قبل أي اعتبار آخر كان يربط الأسباط المتحدة في شريعة واحدة بعينها، وفي عبادة واحدة بذاتها (خروجها 24: 4- 8، يشوع 24). إن حالات الحج إلى الأماكن المقدسة، والتجمعات الموسمية حول معبد مركزي واحد (شكيم، شيلو... ثم هيكل أورشليم) كانت كفيلة بصيانة وحدة الأسباط وبقائها على مستواها الديني. وعلى العكس، إنها خطيئة، يقترفها سبط، أن يتهرب من الحرب المقدسة (عدد 32: 23، قضاة 5: 23)، وأن ينشىء مكاناً للعبادة ينافس المعبد المركزي (يشوع 22: 29) فيما أن الإنقسام إلى مملكتين متميزتين، ليس ممّا يؤخذ عليه من حيث انه حدث سياسي، لكنه يؤخذ عليه من حيث انه بادرة من الله (1 ملوك 11: 31- 39، 12: 24، 2 ملوك 17: 21)، الذي يعاقب على هذا النحو ذنوب سليمان (1 ملوك 11: 33). ومن ثم فإن التنديد بالقطيعة وارد من حيث إنها انشقاق ديني: فخطيئة يارُبْعام كانت في تحويل بني اسرائيل عن المعبد المركزي في أورشليم، بإقامة معابد منافسة له (12: 27- 28)، ثم في تركيز الحضور الإلهي على قاعدة على شكل ثور، مما يعرّض بعض الالتباسات الوثنية (12: 28 و 32، 14: 9، 16: 26، 2 ملوك 10: 29، 17: 16، هوشع 8: 5- 6)، وفي إقامة كهنة في بيت إيل من خارج سلالة لاوي (1 ملوك 12: 31، 13: 33، راجع 2 أيام 13: 4- 12). إن بعض النصوص، التي ترجع إلى السبي، وتبشِّر بإعادة الوحدة بين اسرائيل ويهوذا، توحي بأن الانشقاق يُعيق ليس حياة إيمان الشعب المقدس فحسب، بل

وأيضاً قوة شهادته أمام الأمم (إشعيا 43: 10- 12، 44: 8). وحتى تتجمع الأمم مع اسرائيل في صهيون (إرميا 3: 17)، لا بد لهوذا من أن يسير مع إسرائيل (3: 18، راجع إشعيا 11، 12، 14، حزقيال 37: 11- 12و28). فوحدة الشعب المقدس أشبه بانعكاس لوجدانية إلهه وبالشهادة لها.

العهد الجديد

"ان يسوع جعل آية (علامة) ينكرونها" (لوقا 2: 34)، فهو يثير الانقسام (12: 51) حتى داخل الأسر (راجع الآيتين 52 و 53)، فيما بين من هم له، ومن هم عليه (راجع يوحنا 7: 43، 9: 16، 10: 19) غير أنه لا يُعكرِّ على هذا النحو إلا سلاماً وهمياً أو سلاماً طبيعياً محضاً، لأنه أتى "ليجمع المتفرقين" (يوحنا 11: 52، راجع 10: 16)، و "ليقهر البغض"، وليحطم الحدود التي تفرق، وليقيم السلام الحقيقي بين الناس، بأن يجعلهم أبناء آبٍ واحد، وأعضاء جسدٍ واحد، يحييهم روح واحد بعينه (أفسس2: 14 - 18). على أن الانقسام المحتمل في هذا الجسد، يبدو على جانب. من الفظاعة (1 كورنتس 12: 25): إنه ثمرة من أعمال "الجسد" (غلاطية 5: 20، راجع 1 كورنتس 3: 3- 4) وأصل للخطيئة.

.1الانشقاقات الناجمة عن المواهب الروحيّة:

يواجه القديس بولس الشرّ في الانقسامات بين المؤمنين، خاصة في كورنتس (1 كورنتس 1: 10، 11: 18- 19، 12: 25)، فيكتب: "أترى هل المسيح انقسم؟". أوَليسوا باسمه قد نالوا العماد ؟ وهو وحده الذي خلصهم بموته؟ (1: 13). إن أصحاب الدسائس ليسوا في الحقيقة "بحكماء" (2: 6) ولا "بروحانيين" (3: 1)، ويندد بولس الرسول بالخلافات التي تثيرها حماسة غير نظامية من أجل المواهب التي تبهر الأنظار. إنهم ينسون المنبع الإلهي الوحيد لشتّى المواهب، والبناء الحسن الذي يهدف إلى الروح عندما يوزع كيفما يشاء (21: 11). على أن البعض من ذوي النهم والأنانين على موائد المحبة، يضاعفون معثرة الانقسام على خطورتها

(11: 22 و 27- 32). وأخيراً، فإن الجميع يتجاهلون أكبر المواهب الروحية (12: 31)، الموهبة الوحيدة التي لا غنى عنها (13: 1- 3) موهبة المحبة الأخوية فهي، اذ توحّد الاتحاد مباشرة، وتبني الصلاح (8: 1)، تستبعد الانقسام.

.2الانشقاقات تشوِّه شهادة الكنيسة:

إن التمزقات الداخلية، ولو لم تمسّ وحدة الإيمان (إلا أنها تهدده كلما تتبع أو تتقدّم دعاية بدعة)، تناقض طبيعة الكنيسة رغم أنها تجرح المحبة. ويرى يوحنا نتيجة هامة تترتب على هذا المفعول الثاني: تعطيل الشهادة التي يجب أن تقدمها الكنيسة للمسيح، ما دام الناس من خلال المحبة المتبادلة بين المسيحيين سيعرفون أنهم تلاميذه (يوحنا 13: 35). ولعل القميص غير المخيط، والذي "لم يُمزّق (19: 23- 24)، يعني أن يسوع هو الحبر الأعظم لذبيحته، وأن كنيسته لا تقبل الانقسام. وعلى كل حال وقد ضحّى بذاته (17: 19)، ليكون أتباعه واحداً، وليُظهروا على هذا النحو للعالم شركة المحبة التي أنشأها المرسل من قبل الآب (17: 21 و 23.)

اوثان

أولاً: التحرر من الأوثان
ثانياً: مفهوم عبادة الأوثان
.1الآلهة الأخرى:
.2بطلان الأوثان:
.3عبادة الأوثان تجربة دائمة:

أولاً: التحرر من الأوثان

يعتبر الكتاب المقدس- بنوع ما- تاريخ تحرير شعب الله من الأوثان. لقد "أخذ" الله إبراهيم ذات يوم بينما كان "يخدم آلهة أخرى" (يشوع 24: 2- 3، يهوديت 5: 6- 8). وهذه القطيعة الجذرية التي حققها إبراهيم، كان على ذريته أن تقوم بها بدورها (تكوين 35: 2- 4، يشوع 24: 14- 23) وأن تجدد باستمرار اختيارها بأن تتبع الاله الواحد بدلاً من أن "يقتفوا الباطل" (إرميا 2: 2- 5). وقد تتسلل الوثنية بالفعل داخل عبادة "يهوه" نفسها. فمنذ الوصايا العشر، يحرم على إسرائيل صنع الصور والتماثيل المنحوتة (خروج 20: 3- 5، تثنية 4: 15- 20) لأن الإنسان وحده هو صورة الله الأصيلة (تكوين 1: 26- 27). وعندما نحتوا العجل الذهبي- على سبيل المثال- ليمثل القوة الالهية، احتدّ غضب الله عليهم (خروج 32، 1 ملوك 12: 28، راجع قضاة 17- 18) ووبخهم الأنبياء بتوبيخات ساخرة (هوشع 8: 5، 13: 2). ان الله ليعاقب الخيانة سواء أكان ذلك بعبادة آلهة أخرى مزيفة أم بتصوره هو ذاته (تثنية 13). انه يترك الذين يتركونه أو يصورونه تصويراً خاطئاً، فيسلمهم إلى البلايا الوطنية (قضاة 2: 11- 15، 2 ملوك 17: 7- 12، إرميا 32: 28- 35، حزقيال 20،16، 23). وعندما حصلت نكبة السبي لتثبيت هذه النظرة النبوية

للتاريخ، عاد الشعب إلى صوابه دون أن يختفي مع ذلك، بوجه قاطع، كل عابد للوثن (مزمور 31: 7)، وكل كافر بالله (مزمور 10: 4 و 11- 13). وأخيراً، في زمن المكابيين، قامت عبادة الأوثان (1مكابيين 1: 43) في انّباع حضارة وثنية لا تتفق مع الإيمان الذي ينتظره الله من ذويه، ولذا وجب الاختيار بين الأوثان والاستشهاد (2 مكابيين 6: 18 إلى 7: 42، راجع دانيال 3). ينهج العهد الجديد النهج ذاته، فإن المؤمنين، "وقد رجعوا عن الأوثان ليعبدوا الله الحي الحقيقي" (1 تسالونيكي 1: 9)، لا يزالون معرّضين لتجربة السقوط في الوثنية التي تتفشى في كل أمور الحياة (راجع 1 كورنتس 10: 25- 30). وللدخول إلى الملكوت، يتحتم الهروب من عبادة الأوثان (1 كورنتس 10: 14، 2 كورنتس 6: 16، غلاطية 5: 20، 1 يوحنا 5: 21، رؤيا 8:21، 22: 15). والكنيسة تواصل معركتها بلا رحمة ضد عالم يجذبها دوماً نحو عبادة "صورة الوحش" (رؤيا 13: 14، 16: 2)، ويستميلها إلى السكوت على اقامة "رجاسة الخراب" في هيكل الله (متى 24: 15، راجع دانيال 9: 27.)

ثانياً: مفهوم عبادة الأوثان

لم يحاول إسرائيل أن يتجاوب بأمانة مع نداء الله له فحسب، بل أخذ يفكر في طبيعة "الأوثان البكم" (1 كورنتس 12: 2) التي تجتذبه. وسيصل الشعب تدريجياً إلى التعبير الدقيق عن بطلان الأوثان.

.1الآلهة الأخرى:

ان هذا التعبير، المتداول حتى عصر إرميا، يعطي انطباعاً بأن إسرائيل يقبل وجود آلهة أخرى غير يهوه. والكلام هنا، ليس عن خرافات ناجمة من ديانات أخرى تكون قد امتزجت بعبادة يهوه الشعبية، كما هو الحال في "أصنام الأسرة" (ترافيم) التي لها مكانتها، خاصة لدى النساء (تكوين 31: 19-35، 1 صموئيل 19: 13-16)، أو في الحية النحاسية (نحشتان) (2 ملوك 18: 4)، وانما المقصود "بالآلهة الأخرى"

عدد من آلهة البعل الكنعانيين التي صادفها إسرائيل عند استقراره في أرض الميعاد. وبدأت حينئذ معركة بلا هوادة ضد البعل. وكان لجدعون الشرف الخالد باقامة هيكل يهوه مكان الهيكل الذي دشّنه أبوه للبعل (قضاة 6: 25- 32). فاذا تكلم اسرائيل عن "آلهة أخرى"، فإنما يفعل هذا ليصف معتقدات الآخرين (راجع 2 ملوك 5: 17) فهو من ناحيته لا يتطرق اليه الشك في أن يهوه هو الهه الأوحد (راجع خروج 20: 3- 6، تثنية 4: 35.)

.2بطلان الأوثان:

وتستمر المعركة الطاحنة ضد الأوثان، متخذة طابعاً ذهنياً في محاولة جادة لاظهار "بطلان الأوثان" (مزمور 81: 10، 1 أخبار 16: 26). بسخر ايليا، ولو بتعريض حياته للخطر، من الآلهة الذين لا يستطيعون اشعال نار المحرقة (1 ملوك 18: 18- 40). ويتضح لليهود الذين في السبي ان الأوثان لا معرفة لها، ما دامت عاجزة عن التنبؤ بالمستقبل (أشعيا 48: 5)، وأن لا خلاص يرتجى منها (45: 20- 22)، "ولم يصوّر اله قبلي ولا يكون بعدي" (43: 10). فاذا كان حالها هكذا، فهذا يرجع إلى أن لا وجود لها حقيقياً، وما هي الا من صنيع الإنسان. وعندما يسخر الأنبياء بالأوثان المصنوعة من خشب أو حجارة أو ذهب (عاموس 5: 26، هوشع 8: 4- 6، إرميا 10: 3- 5، أشعيا 41: 6- 7، 44: 9- 20)، فإنهم لا يندّدون بصورة رمزية وحسب، بل بالفساد القائم في استبدال عبادة الخالق بعبادة من صنعة اليدين. يلقي كتاب الحكمة الضوء على نتائج عبادة الأوثان هذه (حكمة 13، 14). انها لا تثمر الا الموت، ما دام انها تعني ترك الله، ذاك الذي هو الحياة. وفي الوقت نفسه، يقدم كتاب الحكمة هذا للمؤمن تفسيراً عن نشأة هذا الفساد. لقد بدأ بتأليه الموتى والشخصيات البارزة (14: 12- 21)، أو عبد قوى الطبيعة، التي كانت موجّهة بالأحرى لتقود الإنسان نحو خالقها (13: 1- 10). ويتابع بولس هذا التنديد بعبادة الأوثان، مرجعاً اياها إلى عبادة الشياطين: "ما يذبح للأوثان إنما يذبح للشياطين" (1 كورنتس 10: 20- 21). وأخيراً، في دفاع مريع يندد بولس بخطيئة البشر الشاملة، الذين بدلاً من التعرف على الخالق من خلال خليقته، قد استبدلوا

بمجد الله الخالد صوراً تمثل خلائقه، ومن هنا كان انحطاطهم في جميع المجالات (رومة 1: 18- 32).

3.عبادة الأوثان تجربة دائمة:

لم تكن عبادة الأوثان حالة عابرة تم اجتيازها نهائياً. إنها تعود للظهور تحت أشكال مختلفة: فكل مرة يكف الإنسان عن خدمة الرب، يصبح عبداً لمختلف الأسياد: المال (متى 6: 24)، الخمر (تيطس 2: 3) الجشع القائم في رغبة السيطرة على القريب (كولسي 3: 5، أفسس 5: 5)، السلطان السياسي (رؤيا 13: 8)، الشهوة والحسد والبغض (رومة 6: 19، تيطس 3: 3)، الخطيئة (رومة 6: 6)، التمسك الحرفي بالشريعة (غلاطية 4:8-9). كل ذلك إنما يقود إلى الموت (فيلبي 3: 19)، بينما ثمر الروح هو حياة (رومة 6: 21- 22). ووراء كل هذه الرذائل، التي هي نوع من عبادة الأوثان، يكمن جهل الاله الأوحد، الذي هو دون غيره جدير بثقتنا.

اورشليم

مقدمة

أورشليم هي "مدينة مقدّسة". يكرّمها اليهود والمميحيون والمسلمون لدوافع تتلاقى جزئياً. ويرى المسيحيون أن دور أورشليم في المخطط الإلهي يتعلّق بالماضي. وأن المعنى العميق الذي حدّده لها العهد الجديد ما يزال نافذاً.

العهد القديم

أولاً: الدعوة

.1لقد تمّ التعرّف إلى مدينة أوروشاليم الكنعانية ("قاعدة الإله شاليم") بواسطة وثائق أكّاديّة من القرن الرابع عشر قبل المسيح (رسائل تلّ العمارنة). فالتقليل

الخاصّ بالكتاب المقدّس يتعرّف إليها كمدينة ملكيصادق، المعاصر لإبرهيم (تكوين 14: 18//)، وربّما طابق بين موقعها وجبل موريّة حيث قدّم ابرهيم ذبيحته (2 أخبار الأيام 3: 1). ففي عصر القضاة، كانت أورشليم ما تزال مدينة وثنيّة (قضاة 19: 11/)، لأن الإسرائيليين كانوا قد أخفقوا في محاولتهم الأولى لفتحها (قضاة 1: 21). وفي آخر الأمر، أخذها داود من يد اليبّوسيين (2 صموئيل 5: 6 //)، وسمّى قلعتها "مدينة داود" (5: 9)، ثم عزّزها وجعلها عاصمة سياسية لمملكته. ولما نقل إليها تابوت العهد (2 صموئيل 6)، ثبّت فيها معبد الأسباط الاثني عشر المشترك، وقد كان سابقاً في شيلو. أما وعد ناتان فقد أكّد أن الله يقبل مكان الإقامة ذلك (2 صموئيل 7). وأتى سليمان فأكمل على هذا الصعيد عمل أبيه فشيّد الهيكل وكرّسه رسميّاً (1 ملوك 6 إلى 8) وهكذا حُدّدت الوجهة الدينية لتلك المدينة.2. تشغل أورشليم، في الأرض المقدّسة. مكاناً مميّزاً. فلقد بقيت خارج الإطار العقاري للأسباط الاثني عشر. باعتبارها ملكاً خاصا بسلالة داود. وهي ترمز واقعيًّا، كعاصمة سياسية، إلى وحدة شعب الله. وهي تُعدّ، كعاصمة دينيّة، مركزاً روحيّاً لإسرائيل لأن الله يسكن فيها. على جبل صهيون وقد اختاره مسكناً له (مزمور 78: 68 /، 132: 13 - 18)، فأخذ المؤمنون يصعدون نحوها في حِجج متكرّرة. وهذه العلامة المزدوجة كانت في أساس طابعها كمدينة مقدّسة ويضفي عليها دوراً رئيسيًّا في إيمان إسرائيل ورجائه.

ثانياً: الدرامة

وبسبب هذه العلامة. اجتُذِبَت أورشليم إلى الدرامة التي عصفت بمؤسسات شعب الله كلّها في زمن الملوك، فاختبرت بالتناوب نعمة الله وغضبه.1. حالاً بعد الذوة التي شكّلها ملك سليمان. تحمّلت أورشليم عاقبة الانشَقاق الذي حصل بعد موته. فكتاب الملوك يرى في ذلك عقاباً من العناية الإلهية لخيانات المَلِك (1 ملوك 11). فإثر ربطها بيهوذا، لبثت المدينة عاصمة مملكة محجّمة، وحافظت على هيكلها. لكن ياربعام أنشأ في إسرائيل معابد رسميّة تنافس هيكل أورشليم (12: 26 33)، وبعد وقت، أقام تأسيس السامرة (16: 24) في وجهها عاصمة مزاحمة. مما أدّى إلى

تفسّخ وحدة الدور السياسي والدور الديني الذي حقّقه داود.2. لكن معنى أورشليم بقي حيّاً، خصوصاً في نظر مواطني يهوذا الأوفياء. فبعد سقوط السامرة. تحوّلت الآمال نحوها، وحاول حزقيّا أن يستقطب إليه قبائل الشمال، وحقّق أول إصلاح ديني (2 ملوك 18: 1- 4، راجع 2 أخبار الأيام 29 إلى 31)، ثم اختبرت المدينة في عهده خلاصاً غير مألوف لدى غزو سنحاريب (2 ملوك 18: 13 إلى 19: 36)، وقد بقي خبرُ ذلك محفوراً في الأذهان. لمجد المدينة المقدّسة (مزمور 48: 5 - 9). و بعد قرن، حاول يوشيّا مجدّداً أن يجمع الإسرائيليين حول معبد تُحصَر فيه العبادة بصورة قاطعة (2 ملوك 22: 1 إلى 23: 25). وقد أعِدَّت هذه المحاولة أخيرةً في جملة المحاولات التي جرت لإنقاذ عمل داود الوطني. 3. وفي الواقع "لم ينثنِ الربُّ عن غضبه العظيم الذي غضبه... وقال الربّ: أخذل هذه المدينة، أورشليم، التي اخترتها والبيت الذي قلت عنه: يكون اسمي هناك" (2 ملوك 23: 26 /). فرغم الإصلاحات الوقتيّة، لبثت أورشليم في الواقع مدينة غير أمينة لإلهها، وهذا حدّد مصيرها. فهي خائنة من جانب ملوكها الذين استسلموا للوثنية (2 ملوك 16: 2 //، 21: 3-9). واضطهدوا الأنبياء (2 أخبار الأيام 24: 21، راجع إرميا 36 إلى 39). فهي خائنة من جانب ملوكها الذين احتقروا التعليم النبويّ (إرميا 20)، وتركوا الوثنيّة، تحطّ رحالها في الهيكل (2 ملوك 21: 4/ و 7، حزقيال 8). وهي خائنة أيضاً من جانب شعبها. وقد أغوته المعاهدات الوثنية. خليّ البال عن شريعة الله (إشعيا 1: 16/، إرميا 7: 8 //). فـ"كيف صارت المدينة الأمينة زانية" (إشعيا 1: 21)؟ فغضب الله سينقض عليها إلا في حال توبة صادقة، وإشعيا لا يرى خلاصاً إلا لبقيّة مقدسة، بينما يعد إرميا الهيكل بالمصير الذي لاقاه معبد شيلو (إرميا 7: 14). أما حزقيال، فبعد أن جمع في كلمات خيانات المدينة. يبشِّر بعقابٍ قريب (حزقيال 11: 1-12، 23، 24: 1- 14)، لأن الله قرّر التخلّي عنها (10: 18 //). 4. هذه النبوات المتوعّدة تلقي نوراً على معنى خرابها النهائي تحت ضربات نبوخذ نصّر. إذ هو قضاء الله الذي يتحقق (راجع حزقيال 9: 1 إلى 10: 7). وبعد الحدث، لم يبقَ على "ابنة صهيون " إلا أن تعترف بذنبها طويلاً (مراثي 1، 2). أما أبناؤها، فإنهم يرفعون الدعاء إلى الله لكي ينزل بالوثنيين الشرَّ الذي

ألحقوه بأورشليم، ميراثه (مزمور 79). وفي ختام هذه الدرامة، تتعلّق القضية التي تطرح بالمستقبل.

ثالثاً: نحو أورشليم الجديدة

.1بمحاذاة مجرى الدرامة، وبقدر ما كان الأنبياء يبشّرون بخاتمتها، كانوا يحوّلون أنظارهم نحو أورشليم أخرى. فإشعيا كان يراها قد عادت. بعد المحنة، "مدينة برّ وأمانة " (إشعيا 1: 26/). وإرميا كان يتبيّن اليوم الذي يعود فيه شعب إسرائيل ليعبد الله في صهيون (إرميا 31: 6 و 12). أما حزقيال فقد وصف بدّقة مدينة المستقبل وقد شُيِّدت حول صهيون (حزقيال 40 إلى 46)، قلب بلد فردوسي (47: 1 إلى 48: 29)،وأبوابها مشرّعة للأسباط الاثني عشر (48: 30 - 35)، وتحمل اسم "يهوه هو هنا" (48: 35). وفي زمن السبي تصبح هذه النظرات المستقبلية وعوداً عظمى: فأورشليم ستستعيد ثياب العيد (إشعيا 51: 17 إلى 52: 2)، بعد أن تُفرَغ كأس الغضب. وبعد أن تشيّد بفخامة، وتعود زوجة ليهوه (54: 4-10). سترى أولادها ينمون بشكل عجيب (54: 1 // 49: 14 - 26).2. يبدو ان الترميم الذي حصل إثر منشور قورش (عزرا 1 إلى 3)، ثم إعادة بناء الهيكل (عزرا 5، 6) قد جعل تحقيق تلك النبوات في متناول اليد. فالأنبياء المعاصرون يبشّرون بمجد المدينة الجديدة وبهيكلها. وقد دعيا إلى أن يكونا مركز الكون الديني (حجاي 2: 6-9، إشعيا 60، 62). والى حدٍّ ما، أخذت اللوحة تنفصل عن الوقائع العاديّة وتختلط بصورة الفردوس المستعاد (إشعيا 65: 18): فصهيون ستلد الشعب الجديد لكي تحصل على فرح لا يوصف (66: 6- 14). أما الواقع المحسوس فيظلّ مع ذلك أقلّ لمعاناً، واستمرّت المدينة في رؤية حصّتها من المحن: فالجدران ظلّت خَرِبَةً طويلاً (راجع مزمور 51: 20، 102: 14 - 18)، وكان على همّة نحميا أن تعيد بنيانها (نحميا 1 إلى 12). فبدافع المرمّمين، أصبحت أورشليم "قلعة الشريعة"، وقد تمّ عزلها على قدر الإمكان من التأثيرات الأجنبية (راجع نحميا 13). لكن عاصمة المقاطعة الصغيرة هذه، نُزِعَ عنها مذ ذاك كلّ دور سياسيّ هامّ.3. في ذلك الوقت، حقّقت أورشليم دعوتها جوهريّا على الصعيد الديني. فاليهود يتطلّعون نحوها من كل

جانب (دانيال 6: 11)، ويصعدون إليها للحجّ (مزمور 122)، ويفرحون جدًّا من أن يمكثوا فيها (مزمور 84) ذاك الزمن هو زمن الطقوس الجميلة في الهيكل (سيراخ 50: 1-21). فالمزامير تتغنّى ببيت يهوه (مزمور 46، 48)، وقد دُعيَ لكي يصبح أم الأمم جميعاً (مزمور 87). ومن خلال التلاعب بمعنى اسمها (يروشالايم)، يُتَمنّى لها السلام (شالوم: مزمور 122: 6 - 9)، وتدعى لكي تسبّح الربّ (مزمور147: 12//). أما نصوص الأنبياء الأخيرة، فهي تجعل منها مسرح الدينونة الأخيرة (يوئيل 4: 9 - 17). ومائدة الفرح المقدّمة للإنسانية بكاملها (إشعيا 25: 6 //)، وتذكر خلاصها وتجلّيها النهائي (زكريا 12، 14)، وتدعوها إلى الثقة (باروك 4: 30 إلى 5: 9). إذ تصف السعادة التي يخصها الله بها بألفاظ غنائية. فهي ستعرف المحنة بعد ذاك، في أيام الملك أنطيوكس الذي سيدنّسها (1 مكابيّون 1: 36- 40). لكن أسفار الرؤيا اليهوديّة ستقدّم صورة خرافيّة جدّاً عن المدينة المستقبليّة. تتناقض مع الواقع التاريخي الباهت غالباً. ففي رأي الأسفار الرؤيوية، هناك أورشليم سماويّة، ليست مدينة داود إلا نسحة ناقصة عنها. ففي الأيام الأخيرة، سيعلن الله عن هذه الأورشليم وينزلها على الأرض. فكيف يُعَّبر بشكل أفضل عن تعالي النظام المستقبلي نسبةً إلى اختيار تاريخي قد تضمّن صورةً مشبَعَة بالمعاني؟

العهد الجديد

أولاً: أورشليم الأرضيّة وتحقيق الخلاص

من مرقس إلى يوحنا، تحتلّ أورشليم مكاناً متزايداً في الأناجيل. لكن لوقا ينوّه بهذا الدور أكثر من غيره، كنقطة اتصال بين الإنجيل وأعمال الرسل. 1. وفقاً لإنحيل مرقس، وصل صدى بشارة يوحنا المعمدان حتى أورشليم (مرقس 1: 5). لكن إنجيل الملكوت الذي يعلنه يسوع يبدأ أولاً في الجليل وينحصر فيها. ويسوع لا يحوّل نشاطه صوب أورشليم. إلا بعد أن اصطدم بعدم إيمان المدن الجليليّة (6: 1 - 6، 8: 11/ 9:.3)، وبعد أن أعلن ثلاثة مرات عن آلامه. فهو لا يصعد إليها إلا لكي يتمّم ذبيحته (10: 32//). وانطلاقا من هنا، تتسلسل الدرامة: فيسوع يدخل

منتصراً إلى المدينة كما جاء في الكتاب (11: 1-11) ويقوم بعمل من شيمة الأنبياء بتطهيره الهيكل (11: 15- 19). لكن هذا النجاح لم يَدُم. لأنه اصطدم بمعارضة السلطات اليهودية (11: 27 إلى 12: 40). فلهذا السبب، وفي ارتقاب موته القريب (12: 6- 9)، يتنبأ بعقاب المدينة وبتدنيس هيكلها (13: 14- 20)، كختام، لتدبير دينيّ ساقط وكمقدمة، للتتميم النهائي (13: 24 - 27). وبالفعل، صُلبَ يسوع خارج المدينة (15: 20//)، بعد أن خذله الشعب (15: 6 - 15)، وأدانه الرؤساء (14: 53- 64). وعند موته، انشقّ حجاب الهيكل، للدلالة على أن المعبد القديم فَقَدَ طابعَه القدسيّ (15: 33 - 38). وهكذا صارت أورشليم عنوان الرفض الأكيد.2. فإلى هذا التصميم، يضيف متى بضعة ملامح. فالدرامة المستقبليّة تُلقي بثقلها على طفولة يسوع. في وقت يأتي فيه إلى بيت لحم وثنيّون يقودهم نجم (راجع عدد 24: 17) لكي يعبدوا المسيّا (متى 2: 1// و 9//)، لم يكن الكتبة ليتعرفوا في شخص يسوع الى ذلك الذي تعلن الكتب عنه (2: 4//)، بينما يفكّر الملك هيرودس في طريقة إرساله إلى الموت (2: 16 //). فاضطراب أورشليم البشريّ جدّاً، لا يؤدّي إذاً إلى فعل إيمان، والعاصمة فقدت تاجها لصالح بيت لحم والناصرة. وكابن لداود، لن يحمل يسوع اسم أورشليم، مدينة جدّه، بل اسم الناصرة (2: 23). وخلال رسالته العلنيّة، يأتي أخصام يسوع الألدّاء من أورشليم (15: 1). ولهذا السبب، إنه يبكي على المصير الذي ينتظر المدينة. وهي التي تنفّذ حكم الموت بمرسلي الله (23: 27). وبالنتيجة، كان الجليل موضع الظهورات التي خلالها أرسل يسوع القائم من الموت الرسل إلى الأمم جميعاً (28: 8 و 16 - 20).3. في هذا المخطّط الذي لا يخرج عما هو مألوف إلا قليلاً، يُدخل يوحنا ملاحظات ذات طاج تاريخي، تتميز بالتعقيد. فهو يشير إلى عدّة أسفار قام بها يسوع إلى أورشليم، حيث يجري القسم الأكبر من الدرامة. والإنجيلي نفسه يعرض مطوّلاً عدم إيمان شعبه (يوحنا 2: 13: 25)، والصعوبة التي يجدها أفضل العلماء في الإيمان (3: 1- 12)، ويعرض أيضاً العجائب التي أنجزها يسوع هناك والتناقضات التي عليه أن يتحمّلها (5، 7 إلى 10). أما أعجوبته الأخيرة. فقد حدثت عند أبواب أورشليم، كشهادة أخيرة عن عمله الخلاصي. لكن يسوع ينسحب من المدينة عند علمه بأنّ مؤامرة

تجاك ضدّه (11: 1 - 54). وهو لن يعود إلا لكي يتمّم ساعته (12: 27، 17: 1). ويوحنا يشدّد أكثر من مرقس على الرفض الذي واجهه يسوع.4. يُبرزُ لوقا وجهاً آخر من هذه الدرامة القدرسيّة التي تشكّل أورشليم محوراً لها، وذلك لما أضاف الكاتب إلى السرد الإنجيلي نظرة مسيحيّة. فأورشليم هي، في حياة يسوع، المركز الذي ينتهي إليه كلّ شيء: يُقدَّم يسوع فيها، ونفوس أمينة تُدرك كيف تتعرّف إليه (لو 2: 22 28)، وفي الثانية عشرة من عمره، يصعد إليها ويُظهر حكمة بين العلماء (2: 41- 50)، مما يشكّل إعلاناً مستتراً عن ظهوره وذبيحته المستقبليّة. فأورشليم هي مقصد حياته: "لا ينبغي لنبيٍّ أن يهلك في خارج أورشليم" (13: 33). وهكذا يبرز لوقا بشكل ملفت للانتباه صعود يسوع نحو المدينة التي عليه أن ينجز فيها رحيله (9: 31، 9: 51، 13: 22، 17: 11، 18: 31، 19: 11 و 28). وأمام الرفض النهائي الذي سيواجه رسالته، يعلن عن خرابها بعبارات تزيد في وضوحها عن عبارات مرقس ومتى (19: 41- 44، 21: 20- 24) لكن ارتقاب زمن انتقالي، هو "زمن الوثنيين"، يفصل بوضوح بين حادث الخراب والتمام النهائي (21: 24- 28). وبالنتيجة. إذا كانت قصة يسوع تنتهي في أورشليم مع ذبيحته وظهوراته وصعوده (24: 36 - 53، أعمال 1: 4 - 13)، فإن تاريخ الشهادة الذي يصنعه الريس ينطلق من هنالك أيضاً. ففي أورشليم، ينالون الروح القدس (أعمال 2). ومذ ذاك، فهم مرسلون لكي يحملوا الإنجيل من أورشليم إلى اليهودية، ثم إلى السامرة حتى أقاصي الأرض (1: 8، راجع لوقا 24: 47/). وفي الواقع، إنهم يعلنون أولاً البشرى في المدينة وهناك يؤسسون الجماعة المسيحية (أعمال 2 إلى 7). أما السنهدريم فهو يظهر مجدّداً تجاههم العداوة التي سبّبت موت يسوع (4: 1 - 31، 5: 17 - 41). وفي هذا الإطار، ومن خلال فم إسطفانوس، يعلن الله عن خراب الهيكل المصنوع بيد إنسان، كعقاب لمقاومة إسرائيل للروح القدس ولرفضه يسوع (7: 44 - 53). أما الاضطهاد الذي تثيره تلك الكلمات فإنها تؤدي إلى تشتّت قسم من الجماعة (8:1). وبهذه المناسبة، وكنتيجة لا تخلو من المفارقة، حدث نموّ جديد إذ انتقل الإنجيل إلى السامرة (8: 2- 40)، والى قيصريّة (10)، ثم حتى أنطاكية (11: 19 - 26)، حيث قُبِلَ أول الوثنيين في الكنيسة.

وكان أيضاً من ثمار موت الشاهد الأول للإنجيل، ارتداد شاول، المضطهد، الذي أصبح أداة مختارة بين يدي الله (7: 58 إلى 8: 1//، 9: 1-30). ومذ ذاك، ترك شاول أورشليم ليبدأ دوره كمبشِّر (9: 30، 11: 25 /)، كما تركها بطرس أيضاً إثر حبسه (12: 17). وهكذا، لم تعد أورشليم مركز التبشير بالإنجيل، وذاك لكي تذهب إلى المصير الذي أنبأها يسوع به. وأخيراً، سيصعد بولس يوماً ما إليها مجدّداً، لكن يتألم مثل المسيح (21: 11)، ويتكبّد رفضاً آخر (22: 17 - 23). فالإنجيل يترك أورشليم حينذاك لكي يبلغ "أقاصي المعمورة" (1: 8.)

ثانياً: من أورشليم الأرضية إلى أورشليم السماوية

.1إن القدّيس بولس:الأداة المختارة:

الذي ارتدّ على طريق دمشق (أعمال 9) هو أول من نوّه بتجاوز أورشليم القديمة من قبل أورشليم جديدة تترسخ جذورها في السماء. فهو يقدّم، إلى أهل غلاطية، أورشليم الفوقية، التي هي أمنّا، والتي هي وارثة للوعود الإلهية، والتي تضطهدها أورشليم الأرضية، المدعوة أن تمّحى من أمامها (غلاطية 4: 24 - 31.)

.2أما الرسالة إلى العبرانيين:

فهي تستعيد الصورة عينها، فأورشليم السماوية، مدينة الله الحيّ (عبرانيين 12: 21 //)، التي اقترب المسيحيون منها في المعمودية، هي المقر الإلهي حيث شُيِّد الهيكل.. الذي لم تصنعه أيادٍ بشرية، والذي هو غاية رسالة المسيح (9: 24، راجع 9: 11 /). هذا الهيكل هو النموذج (8: 5 :typos) أما الهيكل الأرضي، فلم يكن سوى نسخة وظلّ وتقليد وشكلٍ له (8: 5، 10: 1). فهيكل السماوات هو حقيقة متعالية ذَكَّرته أسفار الرؤيا اليهودية بتعابير رائعة.

.3بالنسبة لرؤيا يوحنا:

فإن هذا السفر يستعيد وصفها لكي يشاهد، في كماله التامّ، الكنيسة، عروس الحمل (رؤيا 21: إلى 22: 5)، تحفةً متلألئة ومدينة الأحلام، فالنصوص النبويّة التي تصف أورشليم السماوية، خصوصاً نصوص حزقيال وكتاب إشعيا، قد أعيد هنا تفسيرها حتى إن المدينة الأرضية تختفي عن الأنظار، المقصود وحده هو النموذج السماوي لأورشليم، لكن كنيسة الأرض تحمل من الآن صورتها عليها، لأنها تشارك في سرّها. فهي تلك المدينة المقدسة التي يدوسها الوثنيون بالاضطهاد (11: 2). وفي ختام العهد الجديد، لم يَعُد لعاصمة إسرائيل، موضع سُكنى يهوه ها هنا، إلا قيمة الشكل، ففي الوقت عينه الذي تتحقق فيه لها المأساة الجديدة، وقد أعلن عنها يسوع، تنتقل الوعود التي كانت مؤتمنة عليها وقتيّاً إلى أورشليم أخرى، هي، في الوقت عينه، فعلية، فعليّة وتنزع إلى الكمال التامّ، والوطن النهائي للمفتدين جميعاً، "أورشليم، مدينة السماء، رؤيا السلام السعيدة " (من نشيد تكريس الكنائس.(

ايليا

مقدمة

العهد القديم

العهد الجديد

مقدمة

"حيّ الرب... الذي أنا واقف أمامه" (1 ملوك 17: 1، 18: 15). هذا الصراخ يُطلقه "إيليا هو" بطيبة خاطر، محققاً في وجوده ما يعني اسمه: " الرب هو إلهي". كان نبياً شبيهاً بالنار، فجدّد عهد الله الحي، لأنه اشتعل " بغيرته للشريعة فرفع إلى السماء" (1 مكابيين 2: 58)، في عاصفة من نار في "مركبة تجرها خيل نارية" (سيراخ 48: 9).

العهد القديم

.1عودة إلى البرية:

إن البرية التي اضطر إيليا أن يهرب اليها تكشف له عن عناية إلهه به (1 ملوك 17: 2- 4، 19: 4- 8)، فهو الذي مكّنه من أن يصل الى حوريب. هنالك تجلّى الله له في ذات المكان الذي رأى فيه موسى الله من خلف (19: 9- 14، راجع خروج 33: 21 و 23). ولقد صار التشبي (أي إيليا)، شأن موسى، (1 ملوك 17: 1) مصدر قداسة للشعب بسبب لقائه مع الله (1 ملوك 19: 15 - 18.(

.2بطل الله وبطل المظلومين:

"تني غرت غيرة للرب إله الجنود" (19: 10). وهذه الغيرة المكتسحة هي أقلّ ما يمكن لمواجهة جبابرة ذلك اليوم. فقد انتشوا من الانتصارات الحربية، و بهاء عاصمة البلاد الجديدة، ورخاء المدن، فغلب عليهم جو الكبرياء والعجب ورفعة أمتهم (16: 33- 34). وفي القصر الملكي، وهو "بيت العاج" (22: 39) لم تفكر إيزابل، زوجة أخآب الوثنية، إلا في المشروعات التجديفية. ألم تحتفظ في هيكل البعل بمئات الأنبياء الكذبة الذين كلفتهم بنشر عبادة الأوثان؟ قبل إيليا التحدي، وأخزى خصومه بتدخل الرب العجيب على جبل الكرمل (1 ملوك 18). وهكذا نرى انه في كل مرة تتعرض حقوق الله للخطر كان إيليا يخوض المعركة بتوجيه طعنات شديدة للمعتدين (2 ملوك 1). لم تكن العبادة الحقيقية وحدها موضوع المعركة، بل هناك الدفاع عن البر ومصير الضعفاء ايضاً. صبَّ إيليا جامات غضبه على أخآب الذي قتل نابوت محب السلام، وفعل هذا على وجه جعل الملك يرتعب، ويتوب أخيراً (1 ملوك 21). إن شخصية كهذه كانت تستحق أن تمتاز دوماً بهذا الطابع اللامع في الكتاب المقدس: "قام إيليا كالنار، وتوقد كلامه كالمشعل" (سيراخ 48: 1.(

.3يشهد الله بين الوثنيين:

كان الكثيرون من اسرائيليي القرن التاسع يرون أنه يجب أن تُحصر احسانات الله ني الشعب المختار. أما من جهة الله الذذ أرسل إيليا فإن عمل الخلاص يتعدى حدود

العهد. فهناك امرأة وثنية تُنقذ من المجاعة (1 ملوك 17: 10- 16)، ويُنقذ ابنها من الموت (17: 17 - 24).

.4ارتفاع إيليا إلى السماء:

اختفى رجل الله بطريقة عجيبة عن أعين أصدقائه، إذ ارتفع في "العاصفة" معتلياً "مركبة اسرائيل وفرسانها" تاركاً روحه النبوية لأليشاع ليكمل عمل الله (2 ملوك 2: 1- 18).

.5السابق:

إن هذا الانتقال العجيب يقابله مجيء المسيح مرة أخرى للدينونة. "هأنذا أرسل اليكم ايليا النبي قبل أن يجيء يوم الرب العظيم الرهيب" (ملاخي 4: 5). وكان عمله في رد قلوب الآباء إلى بنيهم، وقلوب البنين إلى آبائهم (ملاخي 4: 6) هو آخر مهلة حددها الله لتسكين الغضب قبل أن يتفجر (سيراخ 48: 10).

العهد الجديد

.1يوحنا المعمدان وإيليا:

إن هذا الانتظار الأخروي (راجع مرقس 15: 35- 36) قد تم في يوحنا المعمدان (متى 17: 10- 13) لكن بطريقة سريّة، لأن يوحنا لم يكن هو إيليا (يوحنا 1: 21 و 25)، وإن كانت كرازته ترد قلوب الابناء إلى آبائهم فلم يكن هو الذي يسكن غضب الله.

.2يسوع وإيليا:

لقد حقق يوحنا المعمدان مثال إيليا فيما يختص بالمناداة بالتوبة في البرية (متى 3: 4. انظر 2 ملوك 1: 8). لكن يسوع هو الذي حقق صفاته الرئيسية. فمنذ الناصرة حدّد المسيح رسالته الشاملة بالمقارنة مع رسالة ايليا (لوقا 4: 25- 26) فمعجزة

امرأة صرفة تكاد تقرأها في معجزة نايين (لوقا 7: 11- 16، راجع 1 ملوك 17: 17- 24). وكان إيليا قد استدعى ناراً من السماء لتأخذ بثأر شرف الله (2 ملوك 1: 9 - 14، راجع لوقا 9: 54). أما يسوع فقد أتى بنار جديدة، أي نار الروح القدس (لوقا 12: 49) وفي جبل الزيتون عزّى ملاكٌ يسوع وشدده الأمر الذي تم مع إيليا في البرية (لوقا 22: 43، راجع 1 ملوك 19: 5 و 7). لكنّ يسوع لم يطلب الموت كما فعل إيليا. وإيليا رفع إلى السماء، "وقد حلت روحه على أليشاع" (2 ملوك 2: 1- 15). وهذا يمثل صعود المسيح الذي سيرسل لتلاميذه ما وعد به أبوه (لوقا 24: 051 انظر 9: 51.)

.3المؤمن وإيليا:

جعل يعقوب الرسول شفاعة إيليا "وهو بشر مثلنا" نموذجاً لطلبة البار (يعقوب 5: 16- 18). وكان حديث النبي مع يسوع اثناء التجلي (متى 17: 1- 8)، كما كان سابقاً مع الرب في صوت نسيم لطيف (1 ملوك 19: 12). ويبقي للتقليد المسيحي قدوة الألفة التي يدعو اليها الرب كل المؤمنين.

ايمان

1.الإيمان والشريعة اليهودية:

2.الأيمان والنعمة:

رابعاً: الإيمان بالكلمة الذي صار بشراً

مقدمة

إن الإيمان، بالنسبة للكتاب المقدس، هو منبع ومركز للحياة الدينية أجمع. وعلى الإنسان أن يتجاوب بالإيمان مع قصد الله الذي يحققه خلال الزمن. فعلى منوال إبراهيم "أبي كل المؤمنين" (رومة 4: 11) قد عاشت شخصيات مثالية من العهد القديم ثم ماتوا في الإيمان (عبرانيين 11)، الذي "يتممه يسوع حتى الكمال" (عبرانيين 12: 2). وتلاميذ المسيح هم "الذين آمنوا به" (أعمال 2: 44) "والذين يؤمنون" (1 تسالونيكي 1: 7). وتنوع المفردات العبرية الخاصة بالإيمان يعكس تشعب وضع المؤمن الروحي. على أن هناك أصلين غالبين: "أمان" (راجع آمين) الذي يوحي بالصلابة والاستقرار، و"بَطَح" الذي يوحي بالأمن والثقة. وأما المفردات اليونانية فهي أكثر تنوعاً من السابقة. فالديانة اليونانية، لم تكن في الواقع عمليةً لتجعل للإيمان مكاناً؛ ولمّا كانت السبعينية في عوز للكلمات المناسبة لترجمة المعنى العبري، فقد أخذت تتردد في ذلك. فلفظ الأصل "بَطَح" يقابله على الأخص pepoitha, elipzo, elpis (في الترجمة اللاتينية المعروفة بالفولجات : confide, sperare, spes) وأما الأصل "أمان" فيقابله aletheia, pisteuo, pistis وفي الفولجات veritas, fides, credere: وفي العهد الجديد، تصبح الألفاظ اليونانية الأخيرة، المتعلقة بمجال المعرفة هي الغالبة بوضوح. ودراسة المفردات توحي من أول الأمر بأن للإيمان، بحسب الكتاب، قطبين: الثقة التي تتجه نحو شخص "أمين"، وتلزم الإنسان بكليته، ومن جهة أخرى، مسعى العقل الذي تتيح له كلمة أو بعض العلامات، بلوغ حقائق لا يعانيها (عبرانيين 11: 1).

إبراهيم أبو المؤمنين:

يدعو يهوه إبراهيم، الذي كان أبوه "يعبد آلهة أخرى" في بلاد الكلدانيين (يشوع 24: 2، راجع يهوديت 5: 6- 8)، ويعده بأرض وذرية عديدة (تكوين 12: 1-2). فابراهيم، وعلى عكس المتوقع عادة (رومة 4: 19)، "يؤمن بالله" (تكوين 15: 6)، وبكلمته، فيطيع هذه الدعوة، وعلى أساس هذا الوعد يلتزم في أسلوب معيشته. وفي يوم التجربة سيكون إيمانه قادراً على تضحية الابن الذي فيه يشرع الوعد في التحقق (تكوين 22). وفي الواقع بالنسبة لهذا الإيمان تكون "كلمة" الله أعمق في الحق حتى من ثمارها: إن الله أمين (راجع عبرانيين 11: 11)، وعلى كل شيء قدير (رومة 4: 21). من الآن فصاعداً، يكون إبراهيم هو النموذج بعينه للمؤمن (سيراخ 44: 20)، وهو في طليعة أولئك الذين سيكتشفون الإله الحقيقي (مزمور 47: 10، راجع غلاطية 3: 8)، أو ابنه (يوحنا 8: 31- 41 و 56)، أولئك الذين سيسلمون أمر خلاصهم لله وحده ولكلمته (1 مكابيين 2: 52- 64، عبرانيين 11: 8- 19). على أن الوعد سيتحقق يوماً، في قيامة يسوع، الذي من ذرية ابراهيم (غلاطية 3: 16، رومة 4: 18 - 25) وإذ ذاك سيكون إبراهيم "أباً لشعوب كثيرة" (رومة 4: 17- 18، تكوين 17: 5): لكل الذين صوف يوحّدهم الإيمان بيسوع.

العهد القديم

أولاً: الإيمان، مطلب يفرضه العهد

في مصر، يفتقد إله إبراهيم شعبه التعس (خروج 3: 16). فيدعو موسى، ويظهر له، ويعده "بأن يكون معه" ليقود إسرائيل إلى أرضه (خروج3: 1- 15). و"كما لو كان يرى ما لا يرى"، يجيب موسى على هذه المبادرة الإلهية بإيمان "سيبقى ثابتاً" (عبرانيين 11: 23- 29)، بالرغم من بعض التخاذلات العارضة (عدد 20: 1- 12، مزمور 106: 32- 33). وهو كوسيط، يبلِّغ الشعب قصد الله، في حين تعلن معجزاته عن مصدر رسالته. فإسرائيل مدعو هكذا لأن "يؤمن بالله وبموسى عبده"

(خروج 14: 31، عبرانيين 11: 29) بثقة مطلقة (عدد 14: 11، خروج 19: 9). ويؤكد العهد التزام الله هذا في تاريخ إسرائيل. ويشترط بالمقابل على إسرائيل أن يطيع كلمة الله (خروج 19: 3- 9). إلا أن "الإصغاءّ ليهوه" يعني أولاً "الإيمان به" (تثنية 9: 23، مزمور 106: 24- 25)، فيشترط العهد إذاً الإيمان (راجع مزمور 78: 37). وتكون حياة إسرائيل وموته هما، من الآن فصاعداً، رهن أمانته الحرة (تثنية 30: 15-20، 28 عبرانيين 11: 33) في الابقاء، بالإيمان، على المصادقة (راجع تثنية 27: 9- 26) التي تجعل منه شعب الله. وبالرغم من الخيانات العديدة، التي نسج منها تاريخ عبور الصحراء، وغزو أرض الميعاد، والاستقرار في كنعان، فإن هذه الملحمة قد أمكن إيجازها هكذا: "بالإيمان، سقطت أسوار أريحا...، وإن الوقت ليضيق بي إذا أخبرت عن جدعون، وباراق، وشمشون، ويفتاح وداود" (عبرانيين 11: 30-32). طبقاً لوعود العهد (تثنية 7: 17- 24، 31: 3- 8)، كانت أمانة يهوه الكلية القدرة دائماً في خدمة إسرائيل، عندما كان إسرائيل يؤمن بها. و بالتالي فإعلان عجائب الماضي هذه، ولا سيما عجائب الخروج، كعمل من أعمال الله غير المنظور، كانت، بالنسبة لإسرائيل، بمثابة الاعتراف بإيمان (عدد 26: 5- 9، راجع مزمور 78، 105)، يتناقل من جيل إلى جيل، وبصفة خاصة في زمن الأعياد الكبرى السنوية (خروج 12: 26، 13: 8، تثنية 6: 20). على هذا النحو كان الشعب يحتفظ بذكرى محبة يهوه إلهه (مزمور 136).

ثانياً: الأنبياء وإيمان إسرائيل محفوفان بالخطر

لقد كانت مصاعب حياة إسرائيل حتى السبي، تجربة قاسية لإيمانه. فقد شجب الأنبياء عبادة الأوثان (هوشع 2: 7- 15، إرميا 2: 5- 13) التي كانت تقضي على وحدة الإيمان يهوه، وكذلك على الشكلية في العبادة (عاموس 5: 21، إرميا 7: 22- 23)، التي كانت تقيد تقييداً قاتلاً متطلبات الإيمان. كما أدان الأنبياء السعي للخلاص عن طريق قوة السلاح (هوشع 1: 7، إشعيا 31: 1-3). كان إشعيا أخطر هؤلاء المكافحين عن الإيمان (إشعيا 30: 15). فهو يدعو آحاز إلى الانتقال من

الخوف إلى الثقة المطمئنة في يهوه (7: 4- 9، 8: 5- 8) الذي سيحفظ وعوده لبيت داود (2 صموئيل 7، مزمور 89: 21- 32). ثم يُلهم حِزْقيّا بالإيمان الذي سيُتيح ليهوه إنقاذ أورشليم (2 ملوك 18: 22). ومن الإيمان يكتشف حكمة الله العجيبة (إشعيا 19: 11-15، 29: 13 إلى 30: 6، راجع 1 كورنتس 1: 19- 20). وقد أضحى إيمان اسرائيل مهدداً بنوع خاص عند سقوط أورشليم ووقوع السبي. وكاد اسرائيل، وقد صار "بائساً ومسكيناً" (إشعيا 41: 17)، ان ينسب مصيره إلى عدم قدرة الله، ويتجه نحو آلهة بابل المنتصرة. وإذ ذاك يشيد الأنبياء بقدرة اله اسرائيل الضابط الكل، (إرميا 32: 27، حزقيال 37: 14)، وخالق العالم (إشعيا 40: 28 - 29، راجع تكوين 1)، وسيد التاريخ (إشعيا 41: 1-17، 44: 24-25)، وصخرة شعبه (44: 8، 50: 10). فالأصنام ليست بشيء (44: 9-20). "فلا إله إلا يهوه الرب" (44: 6 - 8، 43: 8- 12، راجع مزمور 115: 7- 11): فهو بالرغم من كل مظهر عكسي، يستحق دائماً ثقة مطلقة (إشعيا 40: 31، 49: 23.(

ثالثاً: الأنبياء وإيمان إسرائيل المستقبل

.1الإيمان، حقيقة آتية:

إن إسرائيل، في مجموعه، لم ينصت إلى دعوة الإيمان التي نادى بها الأنبياء (إرميا 29: 19). ولكي يصغي إليها، كان لا مناص له أولاً من الإيمان بالأنبياء (طوبيا 14: 4)، كما آمن فيما مضى بموسى (خروج 14: 31). لكن عائقاً مزدوجاً اعترض إسرائيل. فأولاً قام أنبياء كذبة (إرميا 28: 15، 29: 31): فما السبيل إلى تمييزهم عن الأنبياء الحقيقيين (23: 9- 32، تثنية 13: 2- 6، 18: 9- 22)؟ ثم اعترضه الإيمان ذاته، بسبب تطلعاته الغريبة ومتطلباته العملية الصعبة. ولم يكن الله الأمين ليمتنع عن إنجاز وعوده. إلا أن إتمامها، في إطار العهد، كان يتوقف على الإيمان، وهذا الإيمان كان غائباً في إسرائيل التاريخي. فبالنسبة إلى الأنبياء، قد أصبح الإيمان حقيقة آتية، سوف يمنحها الله لاسرائيل العهد الجديد. وسوف يجدد الله يوماً بواطن القلوب (إرميا 32: 39- 40، حزقيال 36: 26)، التي سوف تستطيع

بالتالي أن تعبر عن قساوة القلب (إشعيا 6: 9- 10) إلى الإيمان (رومة 10: 9- 10، راجع يوحنا 12: 37- 43)، وسوف يضع فيها المعرفة (إرميا 31: 33- 34) والطاعة (حزقيال 36: 27)، النابعتين من الإيمان.

.2الايمان رباط اسرائيل المستقبل:

على مثال إبراهيم وموسى، كان الأنبياء، من جهتهم، يجعلون الإيمان بيهوه ودعوته ورسالته، أساساً لحياتهم (راجع عبرانيين 11: 33 - 40). وكان هذا الإيمان غالباً، تلقائياً، لا يتزعزع (إشعيا 6، 8: 17، 12: 2، 30: 18). إلا أنه أحياناً، كان في اختبار إزاء دعوة شديدة المطالب (إرميا 1، راجع خروج 3: 10- 12، 4: 1- 7)، أو تجاه غيابٍ لله في الظاهر (1 ملوك 19، إرميا 15: 10- 21، 20: 7- 18)، فكان يشوبه بعض التردد، قبل أن يبلغ إلى ثبات نهائي (إرميا 26، 37، 38). إن إيمان الأنبياء هذا كان، على كل حالٍ، يشعّ على مجموعة متباينة الاتساع، من التلاميذ (راجع إشعيا 8: 16، إرميا 45) ومن السامعين. وعليه فكان الإيمان يبدو أكثر فأكثر بمثابة التزام وموقف شخصيين، كانا يجمعان، منذ ساعته تلك البقية الباقية، التي تنبأ عنها الأنبياء. فهؤلاء الأنبياء يرون إسرائيل المستقبل في صورة هذه الجماعات الصغيرة. وإذ يجمعه ايمانه بصخرة صهيون السرية (إشعيا 28: 16، راجع بطرس 2: 6 - 7)، سيكون شعباً من الفقراء، يُقرّب بينهم إيمانهم بالله (ميخا 5: 6- 7، صفنيا 3: 12- 18). و " البار وحده سوف يحيا بأمانته (في السبعينية: بإيمانه)" (حبقوق 2: 4). وبالتالي فإن ما كان يلمحه الأنبياء، لم يعد بعد أمّة مُخلَّصة بصفتها هذه، وإنما مسبقاً كنيسة، هي جماعة فقراء يربط أواصرهم الإيمان الشخصي. وبالنسبة إلى شعب الإيمان هذا، سيكون عبد يهوه شخصية مثالية. وهو في اختباره الذي يصل إلى حدّ الموت (إشعيا 50: 6، 53)، "يُصلِّب وجهه"، في إيمانٍ بالله مطلق (إشعيا 50: 7- 9 " راجع لوقا 9: 51)، يبرره المستقبل (53: 10- 12، راجع مزمور 22.(

.3إيمان الأمم:

تمتد رسالة عبد يهوه هذا إلى الأمم (إشعيا 42: 4، 49: 6). وعليه، فما دام الإيمان سيجمع شمل اسرائيل المستقبل، فسوف يستطيع أن يفتح ابوابه أمام الأمم، كما وتستطيع الأمم أن تكتشف الإيمان بالله الواحد (43: 10)، معترفة به الهاً واحداً (45: 14، 52: 15، راجع رومة 10: 16، إشعيا 56: 1- 8) منتظرةً الخلاص منه وحده (15: 9- 2.)

رابعاً: نحو تجميع المؤمنين

في القرون التي لحقت السبي اتجه اسرائيل التاريخي نحو التمثل بصورة المستقبل، التي لمحها الأنبياء لمحاً عابراً، مع عدم عدوله عن أن يكون أمة، عساه يشكل جماعة من المؤمنين حقاً (1 مكابيين 3: 13.)

.1إيمان الحكماء والفقراء والشهداء:

كان حكماء إسرائيل، مثل الأنبياء، يعرفون، منذ زمن طويل، أنه ينبغي عليهم ألا يعتمدوا إلا على يهوه حتى يفوزوا "بالخلاص" (أمثال 20: 22). وحينما يتلاشى كل خلاص على المستوى المنظور، فإن الحكمة تتطلب ثقة كاملة في الله (أيوب 19: 25 - 26)، في إيمان "يعرِّف" أن الله يظل على كل شيء قدير (أيوب 42: 2). فالحكماء هنا قريبون جداً من الفقراء الذين تغنّوا بثقتهم في المزامير. ويعلن كتاب المزامير كله إيمان إسرائيل بيهوه، الإله الواحد (مزمور 18: 32، 115)، والخالق (8: 104)، والكلي القدرة (29)، والسيد الأمين (89)، والرحيم (136) بشعبه (105)، وملك المستقبل في العالم كله (47، 96- 99). هذا وإن العديد من المزامير تعبّر عن ثقة إسرائيل يهوه (44، 74، 125)0 إلا أن أسمى شهادات الإيمان هي صلوات يتفتح فيها إيمان إسرائيل على ثقة فرديّة نادرة. إنه إيمان البار المضطهد في سبيل الله. وإن الله، إن عاجلاً أو آجلاً، سيخلِّصه (7، 11، 27، 31، 62) ؛ وثقة الخاطئ هي في رحمة الله (40: 13 - 18، 15، 130)، وأمان مطمئن في الله (4، 23، 121، 131) هو أقوى من الموت (16، 49، 73): تلك

هي صلاة الفقراء الذين يجمعهم يقين بأن وراء كل اختبار (22)، يدّخر الله لهم البشارة السارة (إشعيا 61: 1، راجع لوقا 4: 18) وامتلاك الأرض (مزمور 37: 11، راجع متى5: 4). ويتعرض اسرائيل، لأول مرة على الأرجح، في تاريخه (راجع دانيال 3)، بعد السبي، لاضطهاد ديني دموي (1 مكابين 1: 62- 64، 2: 29- 38، راجع عبرانيين 11: 37- 38). فالشهداء يموتون ليس فقط رغم إيمانهم، بل وبسبب إيمانهم. ومع ما يواجهونه من غيبة الله الكبرى هذه عنهم، فإن إيمان هؤلاء الشهداء لا يضعف (1 مكابيين 1: 62) ؛ بل يزداد عمقاً إلى حد أنهم، بفضل أمانة الله، يرجون القيامة (2 مكابيين 7، دانيال 12: 2- 3)، والخلود (حكمة 2: 19-20، 3: 1- 9). وعلى هذا النحو فإن الإيمان الشخصي بثباته أكثر فأكثر، يجمع، منذ ذاك، البقية المستفيدة بالوعود (رومة 11: 5.(

.2إيمان الوثنيين المهتدين:

في هذه الحقبة نفسها، يسري في إسرائيل تيار ارسال من الدعاة. فمثلما كان فيما سبق نعمان الشامي (2 ملوك 5)، كذلك كثيرون من الوثنيين يؤمنون بإله إبراهيم (راجع مزمور 47: 10). عندئذ يكتب تاريخ أهل نينوى، الذين يقودهم الوعظ من نبي واحد - يا لعار إسرائيل- نحو "الإيمان بالله" (يونان 3: 4- 5، راجع متى 12: 41)، وتاريخ اهتداء نبوكد نصر (دانيال 3، 4)، وتاريخ أحيور الذي "يؤمن ويُضمّ إلى شعب إسرائيل (يهوديت 14: 10، راجع 5: 5-21): إن الله يمهل الأُمم زمناً "للإيمان به" (حكمة 12: 2، راجع سيراخ 36: 4.(

.3نقائص إيمان اسرائيل:

إن الاضطهاد قد أدى بالتأكيد إلى بعض الاستشهادات، ولكنه أثار أيضاً بعض المحاربين، الذين أبوا أن يموتوا دون أن يقاتلوا (1 مكابيين 2: 39- 41) ليحرروا إسرائيل (2: 11(، إنهم كانوا يعتمدون على الله في ضمان النصر لهم في صراع غير متكافئ (2، 49- 70، راجع يهوديت 9: 11 - 14). كان إيمانهم جديراً

بالإعجاب في حدّ ذاته (راجع عبرانيين 11: 34 و 39)، إلا أنه لم يحلُ من بعض الثقة في القوة البشرية. وثمة نقص آخر كان يهدد إيمان إسرائيل. فهؤلاء الشهداء والمحاربون كانوا قد ماتوا في سببل الأمانة لله وللشريعة (1 مكابيين 1: 52 - 64). فإسرائيل، في الواقع، كان قد انتهى به المطاف إلى أن يدرك أن الإيمان يوجب الطاعةِّ لمتطلبات العهد. الا أن الأيمان في هذا الاتجاه كان مهدداً بالخطر الذي سيسقط فيه كثير من الفريسيين: شكلية تتمسك بالمتطلبات الطقسية أكثر منها بنداءات الكتاب الدينية والخلقية (متى 23: 13- 30)، وكبرياء تعتمد على الإنسان وعلى أعماله أكثر منها على الله وحده لنيل التبرير (لوقا 18: 9- 14). ومن ثم فإن ثقة إسرائيل بالله لم تكن نقية كل النقاء، بعضها، نظراً لبقاء حجاب بين إيمانه وقصد الله المعلن في الكتاب (2 كورنتس 3: 14). هذا من جهة، ومن جهة البعض الآخر، فإن الإيمان الحقيقي لم يوعد به إلاّ إسرائيل المستقبل. وأما الوثنيون من جهتهم، فكان من الصعوبة بمكانٍ، أن يشتركوا في إيمان كان ينصبّ أول ما ينصبّ على رجاء قومي أو على متطلبات طقسية، ثقيلة جداً. وعلى كلِّ، فماذا كان عساهم أن يفيدوا من مثل هذا الاشتراك (متى 23: 23)؟ ثم إن الوصول إلى إيمان الفقراء أخيراً، ما كان يمكن أن يترك الوثنيين في إيمان لم يكن بعدُ سوى مجرد رجاء. ومن ثم لم يكن لإسرائيل- ومعه الأمم- إلا أن ينتظروا ذاك الذي سوف يقود إيمانه إلى كماله (عبرانيين 12: 2، راجع 11: 39- 0 4) وينال الروح "الموعود به" (أعمال 2: 33).

العهد الجديد

أولاً: الإيمان في فكر يسوع وحياته

.1الممهدات:

إن إيمان الفقراء (راجع لوقا 1: 46- 55) هو الذي يستقبل أول إعلان للخلاص. فهذا الإيمان، الناقص عند زكريا (1: 18 - 20، راجع تكوين 15: 8)، والمثالي

عند مريم (لوقا 1: 35- 37 و 45، راجع تكوين 18: 14)، والذي يتقاسمه آخرون رويداً رويداً (لوقا 1، 2//)، لم يكن تواضع المظاهر ليحجب عنه المبادرة الإلهية. كذلك الذين يؤمنون بيوحنا المعمدان هم من الفقراء المعترفين بخطيئتهم، وليسوا من الفريسيين المتكبرين (متى 21: 23 - 32). إن هذا الإيمان أخذ يجمعهم مقدماً، دون أن يدروا، حول يسوع الذي جاء بينهم (3: 11- 17 //)، وهو يوجّههم نحو الإيمان به (أعمال 19: 4، راجع يوحنا 1: 7.)

.2الإيمان بيسوع وبكلمته:

لقد كان بمقدور الجميع "أن يسمعوا ويروا" (متى 13: 13 //) كلمة يسوع ومعجزاته التي تعلن مجيء الملكوت (11: 3 - 6 //، 13: 16 - 17 //). ولكن، أن "تُسمع الكلمة" (11: 15 //، 19:13 - 23//))، و"يُعمل" بها (24:7 - 27//، راجع تثنية 5: 27)، أي أن يرى الناس حقاً، وباختصار: أن يؤمنوا (مرقس 1: 15، لوقا 8: 12، راجع تثنية 9: 23)، إنما كان ذلك ميزة اختص بها التلاميذ (لوقا 8: 20//). إن الكلمة والمعجزات كان من شأنها طرح هذا السؤال: "من هذا؟" (مرقس 4: 41، 6: 1- 6 و 14- 16//). لقد كان هذا السؤال امتحان بالنسبة إلى يوحنا المعمدان (متى 11: 2- 3)، وعثرة للفريسيين (12: 22- 28//، 21: 23//)، فالايمان المطلوب من أجل تحقيق المعجزات لم يكن ليجيب على السؤال، الا إجابة جزئية، بالاعتراف بقدرة يسوع الكلية (متى 8: 20، مرقس 22:9 - 23). على أن الإجابة الصحيحة يقدمها بطرس: "أنت هو المسيح" (متى 16: 13 - 16//) وهذا الإيمان بيسوع يوحِّد من ساعته بينه وبين التلاميذ، وفيما بينهم، ويجعلهم يشتركون في سر شخصه (16: 18 - 20 //). حول يسوع، الفقير (متى 11: 29)، والذي خاطب الفقراء (5: 2- 10//، 11: 5//)، قد تكونت هكذا جماعة من الفقراء، من "الصغار" (10: 42)، أثمن ما في رابطتها الإيمان به وبكلمته (18: 6 - 10 //). والايمان يأتي من الله (11: 25//، 16: 17)، ولسوف تقتسمه الأمم يوماً (8: 5- 13 //، 12: 38 - 42//). هكذا تتم النبوات.

.3كمال الإيمان:

عندما يسلك يسوع، العبد، طريق أورشليم، لكي يطيع حتى الموت (فيلي 2: 7 - 8)، "يقسّي وجهه" (لوقا 9: 51، راجع اشعيا 50: 7). في مواجهة الموت، إنه "يتمم إيمان" (عبرانيين 12: 2) الفقراء (لوقا 23: 46، مزمور 63 :1، متى 27: 46// مزمور 22)، فيبدي ثقة مطلقة "بذلك القادر"، بالقيامة، "أن يخلصه من الموت" (عرانيين 5 - 7). إن التلاميذ، بالرغم من معرفتهم لأسرار الملكوت (متى 13: 11//)، لم يسلكوا إلا بصعوبة، الطريق الذي فيه كان ينبغي لهم، بالإيمان، أن يتبعوا ابن الإنسان (16: 21 - 23 //). غير أن الثقة الني تستبعد كل همّ وكل خوف (لوقا 12: 22 - 32//) لم تكن مألوفة عندهم (مرقس 4: 35 - 41، متى 16: 5 - 12//). وعليه فإن اختبار الألم (متى 26: 41) ستكون بالنسبة اليهم عثرة (26: 33). ولا غرو فإن ما يرونه إذ ذاك انما يتطلب الكثير من الإيمان (راجع مرقس 15: 31- 32). إن إيمان بطرس ذاته، دون أن يتلاشى- لأن يسوع كان قد صلّى من أجله (لوقا 22: 32)- لم يكن ليقدر على الثبات (22: 54 - 62 //). فكان لا يزال على إيمان التلاميذ أن يقطع خطوة حاسمة لكي يصبح إيماناً للكنيسة.

ثانياً: إيمان الكنيسة

.1الإيمان الفصحي:

لقد اجتاز التلاميذ هذه الخطوة، عندما آمنوا بالقيامة بعد الكثير من التردد خلال أوقات ظهور يسوع (متى 17:28، مرقس 16: 11-14، لوقا 24: 11). وإذ كانوا شهوداً لكل ما قاله يسوع وصنعه (أعمال 10: 39)، فلقد أخذوا يعلنونه "رباً ومسيحاً"، وقد تمَّت فيه الوعود بطريقة غير منظورة (2: 33- 36). فإيمانهم قادر الآن على المضي "حتى الدم" (راجع عبرانيين 12: 4). فهم يدعون مستمعيهم إلى

أن يشاطروهم هذا الإيمان ليستفيدوا من الموعد، بأن ينالوا مغفرة خطاياهم (أعمال 2: 38- 39، 10: 43). لقد وُلد إيمان الكنيسة.

.2الإيمان بالكلمة:

الإيمان، قبل كل شيء، هو قبول كرازة الشهود هذه، هو قبول الانجيل (أعمال 15: 7، 1 كورنتس 15: 2)، وقبول "الكلمة" (أعمال 2: 41، رومة 10: 17، 1 بطرس 2: 8)، بالاعتراف بيسوع كرب (1 كورنتس 12: 3، رومة 10، 9، راجع 1 يوحنا 2: 22). وهذه الرسالة الأولى المسلَّمة كتقليد (1 كورنتس 15: 1- 3)، سوف تستطيع أن تعتني وتتحدَّد في تعليم (1 تيموتاوس 4: 6، 2 تيموتاوس 4: 1- 5): فهذه الكلمة البشرية ستكون دوماً، بالنسبة إلى الإيمان، "كلمة" الله بالذات (1 تسالونيكي 2: 13). وإنَّ قبولها بالنسبة إلى الوثني معناه هجر الأصنام، والاتجاه نحو الله الحي والحقيقي (تسالونيكي 1: 8 - 10)، وبالنسبة إلى الجميع معناه الاعتراف بأن الرب يسوع يتمّم قصد الله (أعمال 3: 21- 26 و 27- 37، راجع يوحنا 2: 24). ومعناه، عند قبول المعمودية الاعتراف بالآب والابن والروح القدس (متى 28: 19). إن هذا الإيمان، كما سيختبره بولس، يفتح أمام الذِهن "كنوز الحكمة والمعرفة". التي في المسيح (كولسي 2: 3): أي حكمة الله ذاتها، الموحى بها بالروح القدس (1 كورنتس 1: 2) والمختلفة كل الاختلاف عن الحكمة البشرية (1 كورنتس 1: 17- 31، راجع يعقوب 2: 1- 5، 3: 13- 18، راجع اشعيا 29: 14)، الا وهي معرفة المسيح ومحبته (فيلبي 3: 8، أفسس 3: 19، راجع 1 يوحنا 16:3).

.3الإيمان وحياة المعمّد:

من آمن "بالكلمة"، منقاداً بالإيمان، حتى العماد ووضع الأيدي، اللذين يؤهلانه للاندماج في الكنيسة اندماجاً كاملاً، يشترك في التعليم، وفي الروح، وفي "ليتورجية" الكنيسة (أعمال 2: 41- 46). إذ إنه في الكنيسة يحقق الله قصده بصنع

خلاص الذين يؤمنون به (2: 47، 1 كورنتس 1: 18)، فالايمان إنما يزدهر في الطاعة لهذا المقصد الالهي (أعمال 6: 7، 2 تسالونيكي 1: 8). ويمارس في نشاط (تسالونيكي 1: 3، يعقوب 1: 21- 22) حياة خلقية أمينة على شريعة المسيح (غلاطية 6: 2، رومة 8: 2، يعقوب 1: 25، 2: 12) ؛ وهو يعمل عن طريق المحبة الأخوية (غلاطية 5: 6، يعقوب 2: 14- 26). ويبقى الإيمان ثابتاً في أمانة قادرة على مواجهة الموت على مثال يسوع (عبرانيين 12، أعمل 7: 55- 60)، في ثقة مطلقة بذاك "الذي آمن به"، (2 تيموتاوس 1: 12، 14:17-18). إيمان بالكلمة، وطاعة في ثقة، ذلك هو إيمان الكنيسة، الذي يفصل بين الذين يهلكون - ممن يتبع البدعة مثلاً (تيطس 3: 10)- وبين الذين يخلصون (2 تسالونيكي 1: 3 - 10، 1بطرس 2:7-8، مرقس 16:16).

ثالثاً: القديس بولس والخلاص بالإيمان

كان الإيمان، في نظر الكنيسة الناشئة، كما في نظر يسوع، عطية من لدن الله (أعمال 11: 21-23، 16: 14، راجع كورنتس 12: 3). ولذا فعندما اهتدى بعض الوثنيين، كان الله نفسه "يُطهِّر قلوبهم بالإيمان" (أعمال 11: 18، 14: 27، 15: 7-9). "ولأنهم آمنوا". كانوا ينالون الروح الذي ناله اليهود المؤمنون (11: 17). ومن ثم فقد قُبلوا في الكنيسة.

.1الإيمان والشريعة اليهودية:

ولكن سرعان ما أثيرت هذه المسألة: تُرى، أينبغي أن يخضع هؤلاء للختان والشريعة اليهودية (أعمال 15: 5، غلاطية 2: 4)؟ يرى بولس، بالاتفاق مع المسؤولين (غلاطية 2:3- 6)، أنه من غير المعقول إلزام الوثنيين أن "يتهوّدوا"، ذلك لأن الإيمان بالمسيح هو الذي خلّص اليهود أنفسهم (أعمال 15: 11، غلاطية 2: 15- 16). ولذا فعندما رأى البعض أن يلزموا مسيحيي غلاطية بالختان، أدرك بولس من فوره أن ذلك معناه البشارة بإنجيل آخر (1: 6- 9). وكانت هذه الأزمة

الجديدة فرصة سانحة له للتأمل بعمقٍ في دور كل من الشريعة والايمان في تاريخ الخلاص. إن البشر جميعاً، منذ آدم (رومة 5: 12 - 21)، وثنيين كانوا أم يهوداً. هم خطأة أمام الله (1: 18 إلى 3: 20). ومع أن الشريعة ذاتها وضعت للحياة، فأنا لم تلد إلا الخطيئة والموت (7: 7 - 10، غلاطية 3: 10 - 14 و 19 - 22)0 الا أن مجيء المسيح (غلاطية 4: 4 - 5) وموته يضعان حدّاً لهذه الحالة بإظهار برّ الله (رومة 3: 21- 26، غلاطية 2: 19 21) الذي نناله بالإيمان (غلاطية 2: 16، رومة 3: 22، 5: 2). وإذن فإن دور الشريعة اليهودبة قد انتهى (غلاطية 3: 23- 4: 11). إنه نظام الوعد -وقد تم الآن في يسوع- هو الذي يعود مجدداً (غلاطية 3: 15- 18): فأسوة بإبراهيم، يبرّر المسيحيون بالإيمان " بدون الشريعة (رومة 4، غلاطية 3: 6-9، راجع تكوين 15: 6، 17: 11). وعلى كل حال، فطبقاً للأنبياء، كان على البار أن يحيا بالإيمان (حبقوق 2: 4= غلاطية 3: 11، رومة 1: 17)، وعلى بقية اسرائيل (رومة 11: 1- 6) أن تُخلَّص بإيمانها فقط بالصخرة التي أقامها الله (اشعيا 28: 16= رومة 9: 33، 10: 11)، مما كان يتيح لاسرائيل أن تنفتح على الأمم (رومه 10: 14- 21، بطرس 2: 4-10.(

.2الأيمان والنعمة:

"إن الإنسان ينال البر بالإيمان دون الأعمال بحسب الشريعة" (رومة 3: 28، غلاطية 2: 16). وتأكيد بولس هذا يعلن عدم الجدوى من ممارسات الشريعة، في ظل عهد الإيمان، بل بعني بصورة أعمق أيضاً أن الخلاص ليس في حال من الأحوال، حقاً مكتسباً، وإنما هو نعمة من لدن الله، تُنال بفضل الإيمان (رومة 4: 4 - 8). إلا أن بولس بالتأكيد لا يجهل أن الإيمان يجب أن "يعمل" (غلاطية 5: 6، راجع يعقوب 2: 14- 26) في خضوع للروح الذي يناله المسيحي وقت العماد (غلاطية 5: 13- 26، رومة 6، 8: 1- 13). ولكن بولس يؤكد أيضاً بقوة أن المؤمن لا يستطيع أن "يتمجّد" (راجع عزة) "ببرِّه الخاص"، ولا أن يعتمد على أعماله، كما كان يصنع الفريسي شاول (فيلبي 3: 4- 9، 2 كورنتس 11: 16 إلى 12: 4). بل حتى لو لم يبكّته ضميره عن شيء أمام الله (1 كورنتس 4: 4)، فهو

يعتمد على الله وحده، الذي "يُحدث فيه الإرادة والعمل" (فيلبي 2: 13). ولذا فهو يعمل لخلاصه "بخوف ورعدة" (فيلبى 2: 12)، ولكن أيضاً برجاءٍ فرِحٍ (رومة 5: 1- 11، 8: 14- 39): إن إيمانه يجعله على يقين "من محبة الله التي ظهرت في المسيح يسوع" (رومة 8: 38 - 39، أفسس 3: 19). وبفضل بولس أصبح الإيمان الفصحي، الذي عاشته الجماعة المسيحية الأولى، إيماناً واعياً لذاته. فتحرر من النجاسات والقيود التي كانت تلحق إيمان إسرائيل. هذا هو إيمان الكنيسة بأكمله.

رابعاً: الإيمان بالكلمة الذي صار بشراً

أخذ إيمان الكنيسة، مع القديس يوحنا، في بلوغ العهد الجديد، يتأمل في أصوله. فكأنه في سبيل مواجهة المستقبل مواجهة أفضل، يعود إلى ذاك الذي أضفى عليه كماله. فالإيمان الذي يتكلم عنه يوحنا هو عين الإيمان الذي تتكلم عنه الأناجيل الأخرى الإزائية، وهو يؤلف جماعة من التلاميذ حول يسوع (يوحنا 10: 26- 27، راجع 17: 8)، وعلى أثر توجيه يوحنا المعمدان (1: 34- 35، 5: 33- 34)، يكتشف الإيمان مجد يسوع في قانا (2: 11) "فيقبل كلامه" (12: 46- 47) و"يسمع صوته" (10: 26- 27، راجع تثنية 4: 30)؛ و يتثبت بفم بطرس في كفرناحوم (6: 68). وتمثل الآلام بالنسبة إلى الإيمان اختباراً (14: 1 و 28- 29، راجع 3: 14- 15) تكون القيامة موضوعه الحاسم (20: 8 و25- 29). على أن الانجيل الرابع، اكثر بكثير من الأناجيل الثلاثة الإزائية، هو إنجيل الإيمان. ففيه يتركز الإيمان، أول ما يتركز، بوضوح في يسوع وفي مجده الإلهي. ولذا ينبغي أن نؤمن بيسوع (4: 39، 6: 35)، وباسمه (1: 12، 2: 23). فالإيمان بالله والإيمان بيسوع أمر واحد (12: 44، 14: 1، راجع 8: 24= خروج 3: 14). لأن يسوع والآب واحد (10: 30، 17: 21)، وهذه الوحدة نفسها هي موضوع إيمان (14: 10- 11). فالإيمان يجب أن يبلغ إلى الحقيقة غير المرئية لمجد يسوع، دون ما حاجة إلى رؤية العلامات الكثيرة التي تُظهره (2: 11- 12، 4: 48، 20: 29). على أنه إذا كان الإيمان، في الواقع، يحتاج إلى رؤية (2: 23، 11: 45)، وإلى لمس (20: 27)، فهو مدعوّ أيضاً إلى أن يزدهر في معرفة (6: 69، 8: 8) غير

المنظور وفي تأمله (1: 14، 11: 40). وفضلاً عن ذلك يركز يوحنا على الطابع الحاضر لنتائج الإيمان غير المنظورة. فبالنسبة إلى من يؤمن لن تكون ثمة دينونة (5: 24). فهو قائم من الموت منذ الآن (11: 25- 26، راجع 6: 40)، وهو يسلك طريقه في النور (12: 46)، ويتمتع بالحياة الأبدية (3: 16، 6: 47). وعلى العكس، من لا يؤمن فقد حكم عليه مقدماً (3: 18). على هذا النحو، يلبس الإيمان عظمة رهيبة في الاختيار العاجل بين الموت والحياة، بين النور والظلام، وهو أختيار من الصعوبة بمكان يقدر توقفه على السلوك الأخلاقي للشخص المعروض عليه الإيمان (3: 19- 21). وإلحاح يوحنا هذا على الإيمان، وعلى موضوعه الخاص، وعلى أهميته، يفسّره هدف إنجيله بالذات: الا وهو حمل قرّائه على أن يشاركوه إيمانه بأن "يسوع هو المسيح، ابن الله" (20: 31)، وعلى أن يصيروا أبناء الله بفضل الإيمان "بالكلمة" المتجسد (1: 9- 14). إن اختيار الإيمان يظل ممكناً خلال شهادة يوحنا الراهنة (1 يوحنا 1: 2- 3). هذا الإيمان هو إيمان الكنيسة التقليدي: إنه يعترف بيسوع ابناً أميناً للتعليم الذي تسلمه (1 يوحنا 2: 23- 27، 5: 1)، ويجب أن يزدهر في حياة تخلو من الخطيئة (3: 9- 10)، تنعشها المحبة الأخوية (4: 10- 12، 5: 1- 5). فأسوة ببولس (رومة 8: 31- 39، أفسس 3: 19)، يعتقد يوحنا بأن الإيمان يقود إلى الاعتراف بمحبة الله للبشر (1 يوحنا 4: 16) وازاء الصراعات الآتية، يحث كتابُ الرؤيا المؤمنين على "الصبر وعلى التزام أمانة القديسين" (رؤيا 13: 10) حتى الموت. وتقوم هذه الأمانة في أساسها دائماً على الإيمان الفصحي فمن يستطيع القول: "كنت ميتاً وهاءنذا حيّ أبد الدهور" (1: 18)، وتقوم أيضاً على الله الذي يثّبت ملكوته بحيث لا يمكن مقاومته (19: 11- 16، راجع أعمال 4: 24- 30). ويوم ينتهي دور الإيمان، "سنرى الله كما هو" (1 يوحنا 3: 2)، ومن ثم فالإيمان الفصحي هو الذي سيعلن أيضاً "هذا هو الانتصار الذي غلب العالم: إنه إيماننا" (5: 4.(

باب

العهد القديم
أوَلاً: باب المدينة
ثانياً: باب السماء
العهد الجديد

مقدمة

إن الباب المفتوح يأذن بالمرور، بالدخول والخروج، يتيح حرية الحركة، إنه يُعبّر عن الترحيب (أيوب 31: 32)، فرصة متاحة (1 كورنتس 16: 9). أما الباب المغلق فيمنع المرور: إنه يحمي (يوحنا 20: 19)، أو يُعبر عن رفض (متى 25: 10). وبالتالي يوحي أيضاً بفكرة الفرز.

العهد القديم

أوَلاً: باب المدينة

تحافظ المدينة على مدخلها ببابٍ ضخم، مُحصن، يحمي من هجمات العدو، ويُدخل الأصدقاء، "فالغريب النزيل داخل الأبواب" (خروج 20: 10) يشترك في إنعامات إسرائيل. بذلك يضمن الباب أمان السكان، ويسمح للمدينة بأن تقوم كجماعة. إن حياة المدينة تتركز خاصة بالقرب من بابها: ففي ساحة الباب تتم اللقاءات (أيوب 29: 7، مزمور 69: 13)، والصفقات التجارية (تكوين 23: 11 - 18، راعوت 4: 1 - 11)، والمناورات السياسية (2 صموئيل 15: 1 - 6)، والإنطاق إلى الحرب (1 ملوك 22: 10)، ولا سيما المحاكمات (تثنية 21: 19، 22: 15، 25: 7، عاموس 5: 10 - 15، أيوب 5: 4، 31: 21، أمثال 22: 22، 24: 7). هذا، ومما يوصف به الباب العدالة والأمان (إشعيا 28: 6)، فيمثّل المدينة بنوع ما، وقد يدل اللفظ على المدينة ذاتها (تثنية 28: 52 - 57)، بل وقد يحدث أن يعبّر عن قدرة المدينة. والاستيلاء على الباب يعني القبض على زمام الأمر في المدينة (تكوين 22: 17)، وتحرير الأسرى (مزمور 107: 16، إشعيا 45: 2). واستلام

مفاتيحها يعني تسلم السلطة (إشعيا 22: 22). ومن قبيل القياس نتحدث عن أبواب الجحيم أو الموت، للإشارة إلى ذلك المقر السري، الذي يقاد إليه كل إنسان (مزمور 107: 18، إشعيا 38: 10)، والله وحده يعرف ليس مدخله فحسب (أيوب 38: 17)، بل أيضاً قوته التي يستطيع وحده أن يتغلب عليها (مزمور 9: 14، حكمة 16: 13، راجع متى 16: 18). إن أورشليم هي المدينة المثلى، بأبوابها القديمة (مزمور 24: 7 - 9)، التي يحبها الله حباً خاصاً (مزمور 87)، لأنه هو نفسه الذي ثبتها (مزمور 147: 13). إن الحاج الذي يجوزها يحس بمشاعر الوحدة والسلام (مزمور 122). ولما كانت تعتبر مدينة منيعة، فإنها تستطيع أن تكفل لسكانها الأمان بغلق أبوابها. ومع ذلك فهي تحتاج بعدُ إلى الكثير مما يصفونها به لكي تستحقه (إشعيا 1: 21 - 22، 29: 21). لذلك فالأنبياء يلمحون من بعيد أورشليم جديدة، تكون مفتوحة للأمم وقائمة على العدل والسلام، في آن، ومثبتة في السلام والعدل (إشعيا 26: 1- 5، 60: 11، حزقيال48: 30- 32، زكريا 2: 8- 9).

ثانياً: باب السماء

ما من شك في أن الله يفتح أبواب السماء، ليرسل المطر، والمن (مزمور 78: 23)، وشتى أنواع البركات " على الأرض (ملاخي 3: 10)؟ إلا أن علاقة الإنسان بالله، منذ أغلق الفردوس، لم تعد علاقة ألفة وودّ. فإنما العبادة تقيم العلاقة الحق بين العالم الإلهي والعالم البشري: هكذا كان يعقوب يرى في بيت إيل باب السماء، (تكوين 28: 17). إن الإسرائيلي، الذي يتقدم إلى أبواب الهيكل إنّما يرغب في الاقتراب من الله (مزمور 100، 4)، إلا أنه سيسمع الكاهن يُذكّره بشروط الدخول: الأمانة على العهد، والعدالة (مزمور 5 1: 24، إشعيا 33: 15 - 16)، راجع ميخا 6: 6-8، زكريا 8: 16-17): "هذا باب الرب، فيه يدخل الصديقون" (مزمور 118: 19- 20). إلا أن إرميا يعلن من جانبه، وهو يشير إلى هذه الأبواب عينها. بأن هذا الشرط هو أبعد من أن يتمَ: فملاقاة الله وهم، والهيكل سينبذ (إرميا 7، راجع حزقيال 8 إلى 11). ومن ثم فإن أورشليم ستفقد وجودها. إلا أنها ستُصبح مقدسة لا يغلق

لها باب في وجه الأمم بل بالحري "سيرفع الشر من وسطها". عندما خُرب الهيكل، أدرك إسرائيل أن الإنسان لا يستطيع أن يصعد إلى السماء، ولذا فإنه يسأل الله في صلاته، أن تنشق السماوات وينزل هو نفسه (إشعيا 63: 19): ليتقدم على رأس قطيعه، و يجعله يجتاز الأبواب (ميخا 2: 12- 13، راجع يوحنا 10: 4.)

العهد الجديد

إن يسوع يستجيب هذه الرغبة، ففي اعتماده، تنفتح السماء، ويصير هو بذاته باب السماء الحقيقي، النازل على الأرض (يوحنا 1: 51، راجع تكوين 28: 17)، الباب الذي يقود إلى المراعي، التي فيها تُقدم الخيرات الإلهية عن طيب خاطر (يوحنا 10: 9)، كما يصير الوسيط الوحيد الذي عن طريقه يقدم الله ذاته للناس، وبه يجد الناس سبيلهم إلى الآب (أفسس2: 18، عبرانيين 10: 19). وفي الوقت نفسه يقبض يسوع يده مفتاح داود (رؤيا 3: 7)، فيحدد بعض المتطلبات: إن الدخول إلى الملكوت سلمت مفاتيحه لبطرس (متى 16: 19)، فهو كالدخول إلى الحياة، وإلى الخلاص، كالدخول إلى مدينة، وإلى وليمة: "فالباب الضيق" لا يؤتى إلا عن طريق الاهتداء (متى 7: 13- 14، لوقا 13: 24)، والايمان (أعمال 14: 27، أفسس 3: 12). ومن لا يحتاط لنفسه يجد الباب مغلقاً (متى 25: 10، لوقا 13: 25). إلا أن يسوع الذي استولى على مفتاح الموت والجحيم (رؤيا 1: 18)، هو المنتصر على الشر، وقد منح كنيسته أن تكون أقوى من القوات الشريرة (متى 16: 18). في نهاية الأزمنة، المدينة والسماء يتطابقان. وكتاب الرؤيا يبين لنا تحقق إعلانات إشعيا وحزقيال وزكريا: إن لأورشليم السماوية اثني عشر باباً، وهي على الدوام مفتوحة، ومع ذلك لا يدخلها الشر قط: فهناك يتحقق السلام والعدل بكل ملئهما، ويتحقق التبادل الكامل بين الله والبشرية (رؤيا 21: 12- 27، 22: 14- 15).

بابل

.1بابل كرمز أو علامة:
.2تأديب الله:
.3مدينة الشر:
.4الخروج من بابل:
.5دينونة بابل:
.6ديمومة سرّ بابل:

مقدمة

بعكس مصر التي لها في رمزية الكتاب المقدس معنى ملتبس، فإن بابل هي دائماً رمز لقوة الشر، ولو استخدمها الله أحياناً لكي يحقق مقاصده.

.1بابل كرمز أو علامة:

قبل أن تنشأ علاقة مباشرة بين إسرائيل والمدينة الكبرى- "بابل"- بين النهرين- كان لبابل وجود في أفق التاريخ المقدس. فبابل هي الاسم العبري "لبابلون" و برجها المشهورة الوارد عنه الحديث في تكوين 11: 1- 9، ما هو إلا البرج ذو الطوابق (أي زيككورات) بمعبدها الكبير. إن هذا البرج، الذي يرمز تماما إلى الوثنية البابلية، يتخذ أيضاً رمزا ًإلى كبرياء الإنسان. ولذا ترتبط بابل كرمز في تقليد الكتاب بحادث "بلبلة الألسنة"، وبذلك نرى طريقة الله في تأديب البشر على وثنيتهم القائمة على الكبرياء.

.2تأديب الله:

ومع ذلك، ومنذ بداية القرن السابع وبابل تقوم بدور مباشر في التاريخ المقدس. ففي تلك الفترة بالذات، كان الكلدانيون، وقد استولوا على بابل، يحلمون بانتزاع الشرق كله من سيادة مدينة نينوى. إنها قوة مرهوبة "تجعل من قوتها إلهها" (حبقوق 1:

11)، ولكنّ الله قصد أن يجعل هذه القوة جزءاً من تدبيره: تساهم بابل في تنفيذ دينونة الله ضد نينوى (ناحوم 2: 2 إلى 3: 19)، بل تصبح أيضاً ضربة الله بالنسبة إلى إسرائيل، وإلى الممالك المجاورة. كل هؤلاء دفعهم الله إلى يدي ملك بابل نبوكد نصّر، ولذلك سوف يحملون نيره (إرميا 27: 1- 28: 17). وبابل هي كأس الذهب التي سوف يُسكِر الله بها الشعوب (إرميا 25: 15-29، 51: 7)، وهي أيضاً المطرقة التي سوف يستخدمها في تحطيم الأرض كلها (إرميا 50: 23، 51: 20- 27). بالإضافة إلى ذلك سوف تقوم بابل بتنفيذ دينونة الله ضد يهوذا (إرميا 21: 3- 7)، وستصبح أرض بابل مكاناً للسبي حيث سيجمع الله بقية شعبه (إرميا 29: 1- 20). هذه هي الحقيقة المؤلمة التي يصفها سفر الملوك (2 ملوك 24- 25). ولكن على "أنهار بابل" حيث تركت الأنغام المكان للدموع (مزمور 137)، اختبر اليهود المسّبيون آلاماً مطهرة، تُعدُّ للتجديدات المستقبلة.

.3مدينة الشر:

دور مدينة بابل في تدبير الله لا يتعارض مع كونها مثالاً صارخاً لمدينة الشر. فهي مدعوة بكل تأكيد، إلى العودة يوماً ما، لكي تتحد بشعب الله (مزمور 87: 4)، تماماً مثل باقي الشعوب، بل مثل نينوى (إشعيا 19: 24، راجع يونان). ولكنها مثل نينوى وجدت ملذاتها في قوتها الذاتية (إشعيا 47: 7- 8، 10، راجع 10: 7- 14). وقد انتصبت في مواجهة الله بكبرياء وصلف (إرميا 50: 29- 32، راجع إشعيا 14: 13- 14). وتكاثرت خطاياها: السحر (إشعيا 47: 12)، والوثنية (إشعيا 46: 1، إرميا 51: 44- 52)، وكل أنواع القسوة. (قد صارت حقاً معبد النفاق (زكريا 5: 5- 11) بل "مدينة الباطل" (إشعيا 24: 21.)

.4الخروج من بابل:

إذا كان السبي هو عقاب عادل لإسرائيل العاصي، فإنّه يصبح، بالنسبة إلى البقية الباقية، التي اهتدت بالاختبار، "أسراً" فوق طاقة الاحتمال، بل وغربة خطرة. وعند

تمام السبعين سنة (وهو رقم اصطلاحي: إرميا 25: 11، 29: 10، 2 أيام 36: 21) ستأتي سنة الغفران (إشعيا 61: 2، راجع لاويين 25: 10). وقدوم هذا التحرير الذي طال انتظاره يكون خبراً ساراً لشعب الله (إشعيا 40: 9، 52: 7-9).فالمسبّيون مدعوون لأن يتركوا مدينة الشر: "أخرجوا من بابل" (اشعيا 48: 20، إرميا 50: 8)، اخرجوا منها... ولا تلمسوا نجساً (إشعيا 52: 11). وسوف يتوجه هؤلاء بالتالي إلى اورشليم، كما لو كان هذا خروجاً جديداً. هذه اللحظة سيغمر مجرد ذكرها القلوب بالفرح (مزمور 126: 1- 2). وسيكون يوم الخروج يوماً من التاريخ في غاية الأهمية، حتى ليجعله متى الإنجيلي مرحلةً من مراحل عصر انتظار المسيَّا (متى 1: 11- 12)

.5دينونة بابل:

بينما يتجه هكذا التاريخ المقدس نحو منعطف جديد، إذا ببابل، سوط الله، تختبر بدورها أحكام الله. فها صورة الاتهام قد تليت ضد مدينة الشر، والحكم قد نطق به الأنبياء بفرح (إشعيا 21: 1- 10، إرميا 51: 11- 12) فينشدون على بابل مراثي السخرية (أشعيا 47). ويصفون مسبقاً خرابها الرهيب (إشعيا 13، إرميا 50: 21 - 28، 51: 27- 43). وسيكون هذا "يوم 1لرب" عليها (إشعيا 13: 6...)، يوم انتقام الرب من آلهتها. (إرميا 51: 44- 57). وسيكون دخول قورش المنتصر بمثابة المقدمة لذلك (إشعيا 41: 1- 5، 45: 1- 6). وستنقضّ عليها جيوش أرتحشتا في عام 485 حتى تدمر المدينة عن بكرة أبيها، فلا يبقى فيها حجر على حجر (راجع احتمالياً إشعيا 24: 7- 18، 25: 1- 5). وعلى 1لرغم من هذا فإنها سوف تظل حية في ذاكرة اليهود، نموذجاً للمدينة الوثنية المحكوم عليها بالخراب. أما ملكها "نبوكد نصّر" فهو نموذج الطاغية المتكبر المتهتك للقدسيات (دانيال 2 إلى 4، يهوديت 1: 1- 12.)

.6ديمومة سرّ بابل:

سقطت مدينة بابل التاريخية قبل فترة طويلة من ظهور العهد الجديد. ولكن من خلالها صار شعب الله على وعي بسرّ الاثم الدائب على العمل باستمرار في هذه الدنيا. صارت بابل وأورشليم المنتصبتان كل منهما ضد الأخرى، المدينتين اللتين ينقسم الشر بينهما، وبحسب التعبير المسيحي، إنّ مدينة الله هي في مواجهة مدينة الشيطان. وقد لاحظت الكنيسة الأولى فوراً أنها انجذبت هي الأخرى في فاجعة المدينتين اياهما. فتجاه أورشليم الجديدة تستمر بابل تعارضها كل حين (غلاطية 4: 26، رؤيا 21). ومنذ عهد اضطهاد نيرون، اتخذت بابل وجه رومة الإمبريالية (1بطرس 5: 13)، ويصفها كتاب الرؤيا في هذا الصدد بأنها هي إلى الزانية المشتهرة، الجالسة على عرش الوحش، القرمزي، والسكرى بدَم القديسين (رؤيا 17)، فإنها تسير في رفقة التنين الذي هو الشيطان، والوحش الذي هو المسيح الدجَّال. وهذا ما يحدو شعب الله على الهرب (رؤيا 18: 4)، لأن دينونة الله قد اقتربت. ومدينة بابل العظيمة سوف تسقط. (رؤيا 18: 10- 8)، وسوف تندبها الشعوب التي تعادي الله، أما السماء فسوف تفرح (رؤيا 18: 9 إلى 19: 10). ذلك هو المصير النهائي الذي ينتظر مدينة الشر، وكل كارثة تاريخية تحل بالممالك الأرضية المعادية لله ولكنيسته، تكون بمثابة تحقيق لهذه الدينونة الإلهية. وبذلك تجد التنبؤات الواردة في العهد القديم على بابل تحقيقها في آخر الأزمنة، في إطار كتاب الرؤيا وتبقى التنبؤات معلّقة كتهديد مسلط فوق الأمم الخاطئة التي تُجَسِّد من جيل إلى جيل سرَّ بابل.

باراقليط

مقدمة

.1الروح القدس وحضور يسوع:

.2روح الحق، ذاكرة الكنيسة الحيّة:

.3روح الحق، مدافع عن يسوع:

مقدمة

إن لفظ بارقليط، (باليونانية parakletos) لفظ مأخوذ من كتابات القديس يوحنا. وهو يعبّر، ليس عن طبيعة شخص، بل عن وظيفته: مَن يُدعى إلى جانب-ad vocatus, para-kaleo، فهو من يلعب دور المساعد الإيجابي، والمحامي، والمؤيد (ومعنى "المعزي"- المشتق على الأرجح من أصل لغوي خاطئ- غير وارد في العهد الجديد). و يقوم بهذه المهمة يسوع المسيح الذي هو "شفيع لنا عند الآب وهو كفارة عن خطايانا" في السماء (1 يوحنا 2: 1)، كما يقوم بها أيضاًالروح القدس الذي يحقق حضور يسوع فعلياً من حيث هو الشاهد والمدافع عنه بين المؤمنين (يوحنا 14: 16- 17 و26- 27، 15: 26- 27، 16: 7- 11 و13- 15).

.1الروح القدس وحضور يسوع:

يرتبط مجيء البارقليط بانطلاق يسوع (يوحنا 16: 7) الذي ينشىء مرحلة جديدة في تاريخ حضور الله ما بين البشر. ففي خطابه بعد العشاء السري، ينبىء يسوع بأنه سوف يعود، ليس فقط عند نهاية الأزمنة (14: 3)، ولكن خلال حالات ظهورا ته الفصحية (14: 18- 20، 16: 16- 19). سوف يغمر الفرح التلاميذ، عندما يرون يسوع ظاهراً لهم بعد قيامته (16: 22). إلا أن حضوره ما بين تلاميذه لن يكون طابع حسّي، وانما "روحاني". فحتى الآن، كان "يقيم مع ذويه" (14: 25). أما الآن، فإن الآب سوف يهب لهم باسم يسوع (14: 26)، ومن أجل صلاته، "مؤيداً آخر" (14: 16)، سوف يرسله يسوع نفسه (15: 26، 16: 7)فمع كون

الروح هو "آخر" غير يسوع، إلا أنه يؤدي بخضور يسوع إلى كماله. وأسوة بيسوع، هو "فيهم" (14: 17، 17: 23)، ومثل يسوع، يقيم "مع" المؤمنين (14: 17 و25)، ولكنه سيمكث معهم "إلى الآبد" (14: 16، راجع متى 28: 20) إذ أنه من الآن يقدم مسبقاً الأمكنة التي مضى يسوع ليعدّها في بيت الآب (14: 2- 3). وهو روح الحق (14: 17، 16: 13)، هذا الحق الذي هو يسوع (14: 6), المضاد لأبي الكذب (8: 44)، وهو 1لذي يميّز من الآن فصاعدا العبادة الصادقة للآب (4: 23- 24). كذلك الروح القدس (14: 26) الذي استحق يسوع القدوس (6: 69), بتقديسه (17: 19) أن يعطيه لأتباعه (20: 22، 7: 39)، "فيقدسهم" (17: 17). بحيث لا يكونون بعد من العالم (17: 16). وكما لا يظهر يسوع نفسه للعالم (14: 21- 22) الذي يبغضه (7: 7، 15: 18- 19)، كذلك الروح أيضاً لا يستطيع العالم أن يتلقّاه (14: 17).

.2روح الحق، ذاكرة الكنيسة الحيّة:

وفي جماعة التلاميذ يصبح حضور البارقليط إيجابياً. فسيقوم بتمجيد يسوع (16: 14)، ويكون ذلك أولاً بإحياء تعليمه: سوف "يعلّمكم جميع الأشياء ويذكّركم جميع ما قلته لكم" (14: 26). ويتم هذا التعليم وهذا التذكير بالاتصال الوثيق بيسوع على نفس المنوال الذي به أنجز يسوع رسالته، متحداً دائماً بأبيه. وكما أن يسوع يتصرف بما هو للآب (16: 15, 17: 10)، فكذلك الروح "سوف يأخذ مما لي ويطلعكم عليه" (16: 14- 15). وسوف يذكر مما قاله يسوع، لأنه "لا يتكلم بشيء من عنده، ولكن يتكلم. مما يسمع"، كما كان يسوع يأخذ كل شيء من عند أبيه (5: 30، 8: 40، 15: 15)، ولم يكن تعليمه "من عنده" (8: 28، 12: 49 و50، 14: 10). وكما أن من رأى يسوع قد رأى الآب (14: 9)، فكذلك المسحة (Chrisma)تعلّم كل شيء (1 يوحنا 2: 27)، أي أن الروح "يرشد إلى الحق كله" (يوحنا 16: 13): أو"يقدّم تقديماً جديداً"، في ضوء الفصح، الأحداث السابقة (راجع 2: 22، 7: 39، 11: 1 -5 52، 12: 16، 13: 7). وبذلك هو يشهد للمسيح (15: 26)، ويجعل التلاميذ يشهدون معه وبه (15: 27).

.3روح الحق، مدافع عن يسوع:

لا يكشف البارقليط فقط حقاً بنقص الباطل، ولكنه يبرر الحق في مواجهة كذب العالم. بصفته "روح الحق"، فإنه يشهد للمسيح في الدعوى التي يقيمها العالم ضد يسوع، داخل قلوب تلاميذه. فبينما تقدم الأناجيل الازائية الروح كمدافع عن التلاميذ، إذ يساقون للمحاكمة أمام الملوك (مرقس 13: 11)، نرى يوحنا يقدمه مدافعاً عن يسوع: فبعد أن كان التلاميذ يقفون في صف المتهمين، هاهم وقد أصبحوا يحكمون على قضاتهم، على نحو ما كان عليه يسوع خلال حياته الأرضية (يوحنا 5: 19-47). فالبارقليط يخزي العالم على أمور ثلاثة (16: 8- 11): الخطيئة، إذ هي تقوم على عدم الإيمان بيسوع, والبر، حيث يظهر برّ يسوع الذي يتمجد عند الآب، والحكم، لأن الإدانة صدرت ضد سيّد هذا العالم. لذلك بفضل البارقليط الذي يتلقّاه المؤمن ويسمعه، ها إن يقيناً يملأ قلبه: ليس الحق من جانب العالم بل من جانب يسوع. فالمؤمن إذاً على حق هو أيضاً عندما يؤمن ويعاني الشدة من أجل معلمه. فبالاشتراك معه، قد غلب، منذ الآن، العالم وإبليس (16: 33.(

بتولية

مقدمة

العهد القديم

.1عقم وبتولية:

.2عفاف اختياري:

.3عرس الله وشعبه:

العهد القديم:

.1الكنيسة العذراء، عروس المسيح:

.2بتولية مريم:

.3بتولية المسيحيين:

مقدمة

كان للبتولية في كثير من الأديان القديمة قيمة مقدسة. فبعض الإلهات (مثل أنات، وأرطميس, وأثينا) كنّ يُدعَيْن عذارى، إلا أن ذلك كان لإبراز صباهن الأبدي، وحيويّتهن النضرة، وعدم قابليتهن للفساد. وكان للوحي المسيحي وحده أن يظهر المعنى الديني للبتولية في ملئها، وقد شرع العهد القديم يرسم خطوطاً أولية عنها: هي الأمانة على محبة كلية لله وحده.

العهد القديم

.1عقم وبتولية:

في إطار تطلع شعب الله نحو نموّه، كانت البتولية تُعادل العقم وكان العقم يعتبر ذلاً وعاراً (تكوين 30: 23، 1 صموئيل 1: 11، لوقا 1: 25): فهذه ابنة يفتاح، وقد حكم عينها بأن تموت دون ذرية، تظل تبكي بتوليتها طوال شهرين (قضاة 11: 37)، لأنه لن يكون لها نصيب في الميراث (مزمور 127: 3) وفي البركة (مزمور 128: 3- 6) وكلاهما من ثمرة الأحشاء. إلا أن البتولية السابقة للزواج كانت مقدّرة كل التقدير (تكوين 24: 16، قضاة 19: 24)، ولذا نرى أن الكاهن الأعظم (لاويين 21: 13- 14)، بل والكاهن البسيط (حزقيال 44: 22، راجع لاويين 21: 7) لا يجوز لهما الزواج إلا من عذراء. بيد أن ذلك لم يكن إلا اهتماماً بطهارة مقررة طقسياً في مجال الجنس (راجع لاويين 12، 15)، وليس تقديراً حقيقياً للبتولية نفسها. على أن التهيئة الحقيقية للبتولية المسيحية، ينبغي البحث عنها في إطار الوعود والعهد. فالله إذ يجعل بعض النساء العقيمات خصيبات، إنما يريد بهذا التدبير السري أن يُظهر أن حاملي الوعود لم يقمهم الله عن طريق الخصوبة العادي، بل بتدخل قدرته الفائقة. فالمجانية في اختيار الله، تتجلى في هذه الأفضلية السرية الممنوحة للعقيمات.

.2عفاف اختياري:

وإلى جانب هذا التيار الرئيسي، توجد حالات منفردة يكون العفاف فيها اختيارياً. فإرميا، بأمر من الله، يضطر أن يزهد في الزواج (إرميا 16: 2), إلا أنه يبغي بذلك أن يُعلن، بعمل رمزي كهذا، وقوع عقاب على إسرائيل يُذبح فيه عدد من النساء والأطفال (16: 3- 5 و10- 13). ويعيش الإسينيون حياة العفاف، ولكن بداع خاص من الطهارة الشرعية. وهناك أمثلة أخرى لها قيمة دينية أعظم: فهذه يهوديت، إنها تستحق، بفضل محافظتها على الترمل وعلى حياة التوبة (يهوديت 8: 4- 6، 16: 22)، أن تكون كما كانت من قبل "دبورة" (قضاة 5: 7)، الأم لشعبها (يهوديت 16: 4 و11)، وهي بأسلوب حياتها تهيء للتقدير العام كلًّا من الترمل والبتولية في العهد الجديد. وهذه حنة ترفضى الزواج مرةً ثانية، لتتحد بالرب برباط أوثق (لوقا 2: 37). أما يوحنا المعمدان فيُعدّ لمجيء المسيح بالتزام حياة النسك، ولا يخشى أن يطلق على نفسه مقدماً لقب صديق العريس (يرحنا 3: 29.(

.3عرس الله وشعبه:

كان يوحنا السابق يظهر، على هذا النحو، أنه الوارث لتقليد نبوي عن عرس الله وشعبه، كما أنه الممهد كذلك للبتولية المسيحية. فالأنبياء في الواقع يطلقون، أكثر من مرة، اسم عذراء على بلد يتمّ فتحه (إشعيا 23: 12، 47: 1، إرميا 46: 11) ولاسيما على إسرائيل (عاموس 25: 2، إشعيا 37: 23، إرميا 14: 17، مراثي 1: 15، 2: 13) وذاك حزناً على فقدان سلامة أراضيه. ولكن عندما دنّس هذا الشعب العهد هبَّ ارميا يخاطبه "على أنه عذراء إسرائيل" (إرميا 18: 13)، تذكيراً لله كيف كان ينبغي أن تكون أمانته. إن هذا اللقب عينه يعود كذلك في سياق الكلام عن التجديد، عندما تقوم علاقات من الحب والأمانة مجدّدةً بين الله وشعبه. (إرميا 31: 4 و21). وأما بالنسبة إلى إشعيا (62: 5)، فيرمز الزواج بين شاب وعذراء إلى العرس بين الله وإسرائيل، الذي سيتم عند مجيء المخلص المنتظر. إن الله بمتطلباته القاطعة، كان يُعدّ مؤمنيه لأن يحتفظوا له بكل حبهم.

العهد القديم:

ابتداءً من المسيح، تحوّل لقب عذراء إسرائيل إلى الكنيسة. فالمؤمنون الذين يريدون أن يحافظوا على بتوليتهم، يشتركون في بتولية الكنيسة: إن البتولية، وهي حقيقة متصلة بالأزمنة الأخيرة في جوهرها، لن تأخذ كل معناها، إلا بالإتمام النهائي للعرس المسياني.

.1الكنيسة العذراء، عروس المسيح:

كما كان الحال في العهد القديم، يرتبط موضوع البتولية على صورة عجيبة، بموضوع العرس: فاتحاد المسيح والكنيسة هو اتحاد بتولي، يرمز إليه أيضاً الزواج. فلقد "أحب المسيح الكنيسة وضحّى بنفسه من أجلها" (أفسس 5: 25). وكنيسة كورنتس قد خطبت للمسيح، ويريد بولس أن تُقَدَّم له عذراءَ طاهرةً لا عيب فيها (2 كورنتس 11: 2، راجع أفسس 5: 27)، ويغار الرسول عليها غيرة الله (2 كورنتس 11: 2) ولن يسمح بأن تُمسّ سلامة إيمانها.

.2بتولية مريم:

تبدأ بتولية الكنيسة تتحقق عند نقطة الاتصال بين العهدين، في مريم، بنت صهيون. فأُم يسوع هي المرأة الوحيدة في العهد الجديد، التي تنطبق عليها، بمثابة لقب، تسمية عذراء (لوقا 1: 27، راجع متى 1: 23). فبرغبتها في الحفاظ على البتولية (راجع لوقا 1: 34)، كانت تحمل مصير النسوة اللواتي ظللن دون أولاد. إلا أن ما كان في الماضي البعيد يعدّ ذلاً، أخذ يصبح بالنسبة لها بركة (لوقا 1: 48). فحتى قبل البشارة، كانت مريم تميل لتكريس كل ذاتها لله، ومع ذلك قد قبلت الالتزام بالزواج، بمثابة علاقة سرية للإرادة الإلهية. ولكن عندما كشف لها الملاك أنها ستكون في الوقت نفسه أُماً وعذراء، أدركت من فورها سبب هذا التوجيه العميق المتميز لحياتها: فكشفت لها دعوتها العذراوية مع تجسّد كلمة الله في آنٍ واحد، ذلك التجسد الذي تكون البتولية فيه علامة الله. ففي بتولية تلك التي تصبح أُماً لله، يكمل هكذا الإعداد الطويل المدى للبتولية خلال العهد القديم، كما تستجاب أيضاً صلاة النسوة

العاقرات اللواتي أصبحن خصيبات بتدخل من الله. ففي مريم يظهر بوضوح مقدماً، للبتوليّة المسيحية من معنى خاص في الأزمنة الأخيرة. إنها تعلن انفتاح عالم جديد في مجرى التاريخ.

.3بتولية المسيحيين:

إن يسوع، الذي ظل بتولاً، ومعه يوحنا المعمدان ومريم، هو الذي كشف كشفاً كاملاً عن معنى البتولية وطابعها الفائق الطبيعة. على أن البتولية ليست وصية (1 كورنتس7: 25)، ولكنها دعوة شخصية من الله، وعطية من الروح القدس (7: 7). "في الخصيان من وُلدوا من بطون أُمهاتهم على هذه الحال، وفي الخصيان من خصاهم الناس، وفي الخصيان من خصَوا أنفسهم من أجل ملكوت السماوات" (متى 19: 12). على أن ملكوت السماوات وحده هو الذي يقوم مبرراً للبتولية المسيحية، ولا يفهم هذا الكلام إلا الذين أُنعم عليهم بذلك (19: 11). إن البتولية، تبعاً لتعليم بولس، تفضل على الزواج،لأنها تهيّء لتكريس كامل للرب (1 كورنتس 7: 32- 35): فالإنسان المتزوج منقسم، وأما المتبتلون فقلوبهم لا تكون منقسمة، ويستطيعون بالتالي أن يكرسوا ذواتهم بكليتهم للمسيح، وأن يكون همهم وقفاً على أمور الرب وحدها، بدون أن يُلهيهم شيءٌ عن هذا الانتباه المتواصل. إن عبارة المسيح في متى 19: 12 ("من أجل ملكوت السماوات") تُعطي البتولية بُعدها الحقيقي للأزمنة الأخيرة. ويعتبر بولس حالأًّ موافقة "للشدة الحاضرة" (1 كورنتس 7: 26) وللزمان الذي يتقاصر (7: 29). وحالة الزواج مرتبطة بالزمان الحاضر، إلا أن صورة هذا العالم في زوال (7: 31). والذين يظلون على البتولية يكونون مجردين من هذا العالم. لأنهم، كما جاء في المثل (متى 25: 1 و6)، يكونون في انتظار العريس وملكوت السماوات. إن حياتهم، فضلاً عن كونها إعلاناً دائماً لبتولية الكنيسة، هي أيضاً شهادة على أن المسيحيين ليسوا من هذا العالم، و"علامة" دائمة لاتجاه الكنيسة نحو الأزمنة الأخيرة، ومقدمة لحالة القيامة، حيث الذين سيحكم بأنهم أهل للاشتراك في العالم الآتي، سيكونون شبيهين بالملائكة، بأبناء الله (لوقا 20: 34- 36). إن حال البتولية إذاً يُعرِّف أمثل تعريف، وجه

الكنيسة الحقيقي. فأسوة بالعذارى الحكيمات، يذهب المسيحيون لملاقاة المسيح عروسهم، ليشتركوا معه في وليمة العرس (25: 1- 13). ففي أورشليم السماوية يُدعى كل المختارين عذارى. (رؤيا 14: 4)، لأنهم رفضوا دعارة الوثنية، بل خاصة لأنهم الآن مكرسون كليةً للمسيح: في طاعة كاملة "يتبعون الحمل حيثما ذهب" (راجع يوحنا 10: 4 و27). إنهم من الآن فصاعداً أتباع المدينة السماوية عروس الحمل (رؤ يا 19: 7 و9، 21: 9.)

بحث

مقدمة

أولاً: البحث عن الله عن معناه في العبادة إلى معناه الباطني

ثانياً: بحث حقيقي وبحث كاذب

ثالثاً: الله يبحث عن الإنسان

مقدمة

أولاً: بيت أبناء البشر

.1بيت الأسرة:

.2مايبنى وما يهدم:

ثانياً: بيت الله الرمزي

.1بيت إسرائيل وبيت داود:

.2من البيت الحجري إلى الهيكل السماوي:

.3مسكن إله المتواضعين:

ثالثاً: البيت الروحي للآب وأبنائه

مقدمة

"إن الإنسان... مهما جدّ في الطلب فلا يدرك شيئاً" (جامعة 8: 17)، إلا أن يسوع يعلن أن "من طلب وجد" متى (7: 8). على أنه، في حقيقة الأمر، وراء كل قلق للإنسان يكون الله دائماً في النهاية هو ضالة الإنسان المنشودة. ولكنّ الإنسان كثيراً ما يضل طريقه في البحث عنه تعالى، فيضطر إلى تصحيح مسيرة سعيه. فيكتشف إذ ذاك أنه إذا ما كان هو يسعى على هذا النحو وراء الله، فلأن الله هو الذي جاء أولاً يبحث عنه.

أولاً: البحث عن الله عن معناه في العبادة إلى معناه الباطني

إن "البحث عن يهوه" أو "البحث عن كلمته"، معناه في الأصل، استشارة الله. فقبل اتخاذ أي قرار خطير (1 ملوك 22: 5- 8)، أو السعي لحل أي نزاع مستعصٍ (خروج 18: 15 - 16)، أو طلب الاتجاه الصحيح في وضع حرج (2 صموئيل 21: 1، 2 ملوك 3: 11، 8: 8، 22: 18)، يقصدون خيمة الاجتماع (خروج 33: 7) أو الهيكل (تثنية 12: 5)، فيطرحون السؤال على الله، بصفة عامة، بواسطة كاهن (راجع عدد 5: 11) أو نبيّ (خروج 18: 15، 1 ملوك 22: 7 راجع عدد 23: 3). وقد لا يكون هذا السعي سوى مجرد احتياط بدافع من الخرافة، أو وسيلة لإقحام الله في مصلحة شخصية. إلا أن ما ورد في سياق الكتاب يثبت أن مثل هذا السعي قد يكون أيضاً منزهاً عن المصلحة، ومعبراً عن محبة حقيقية لله. وما يسعى إليه ذاك الذي يحلم بأن "يُقيم بيت الرب جميع أيام حياته" إنما هو من باب أن "يذوق نعيم الرب"، "ويلتمس وجهه" (مزمور 27: 4 و8). لا شك في أن الكلام هنا يتعلق بالاشتراك في طقوس المعبد (مزمور 24: 3- 6، زكريا 8: 21)، إلا أن الإسرائيلي المؤمن أمام تداول عظمة العبادة، ومن شدة تأثره بها، يسعى لأن "يرى صلاح الله" (مزمور 27: 13). إن هذه الرغبة بالتماس الحضور الإلهي هي التي تدفع المسبيين إلى الرجوع من بابل (إرميا 50: 4)، وإلى بناء الهيكل المهدوم مجدداً (1 أيام 22: 19، 28: 8- 9). وفي نهاية الأمر فإن البحث عن الله يعني تقديم العبادة الحق له ونبذ التعبد للآلهة الكاذبة (تثنية 4: 29). فعلى هذا الأساس، سيبدي واضع كتاب أخبار الأيام حكمه في ملوك إسرائيل (2 أيام 14: 3، 31:

21). إلا أن نبذ الآلهة الكاذبة يفترض التوبة، ذلك هو موضوع كلام الأنبياء باستمرار. فليس ثمة بحث عن الله دون بحث عن الحق وعن البرّ. إن عاموس يوحّد بين الأمرين في واحد: "اطلبوني فتحيوا؛ ولا تطلبوا بيت إيل" (عاموس 5: 4- 5)، ثم "اطلبوا الخير لا الشر لتحيوا... ابغضوا الشر وأحبوا الخير وأقيموا الحكم في الباب" (5: 14- 15). كذلك يقول هوشع: "ازرعوا لكم بالعدل... فانه قد حان أن تلتمسوا الرب" (هوشع 10: 12، راجع صفنيا 2: 3). "للبحث عن الله، ما دام الله يدع الإنسان يجده" لا بد "أن يترك المنافق طريقه والأثيم أفكاره" (إشعيا 55: 6- 7)، وأن "يطلبه المرء بكل قلبه" (تثنية 4: 29، إرميا 29: 13). ويسوع لم يقل قولاً مختلفاً: "أُطلبوا أولاً ملكوت الله وبرّه" (متى 6: 33).

ثانياً: بحث حقيقي وبحث كاذب

لقد عرف البحث عن الله، حتى في إسرائيل، بعض الانحرافات. فبعض أعضاء الشعب المختار قد قصدوا آلهة كاذبة (كالبعل: 2 ملوك 1: 2)، والبعض الآخر قد لجأوا إلى وسطاء محرّمين (كالعرّافين: لاويين 19: 31، والأموات: تثنية 18: 11، و باعثي أرواح الموتى: 1 صموئيل 28: 7، والأشباح: إشعيا 8: 19). فكثيرون أعوزتهم الاستعدادات الباطنية الأولية: فكانوا "كأُمّة تبدو كأنها تمارس البر، ولكنها تنسى الحق" (إشعيا 58: 2). إن أحداً من هؤلاء لم يتمكن من أن يجد الله؛ لقد كانوا جميعاً منفصلين عنه بسبب شرورهم (إشعيا 59 :2). إن البحث الحقيقي عن الله يتحقق في بساطة القلب" (حكمة 1: 1)، والتواضع والفقر (صفنيا 2: 3، مزمور 22: 27)، وانسحاق النفس، وانكسار الروح (دانيال 3 :39- 41). حينئذ فإن الله الذي هو "صالح للنفس التي تلتمسه" (مرائي3: 25)، يدع النفس تجده (إرميا 29: 14)، "فالبائسون، والذين يطلبون الله يفرحون" (مزمور 69: 33). إن يسوع المسيح، الذي يكشف الأفكار الكامنة في القلوب (لوقا 2: 35)، يجري التمييز بين البحث الحقيقي عن الله، والبحث الكاذب. إن الموقف الذي نحتار تجاهه (يوحنا 8: 21) هو الذي يفرّق بين البحث الحقيقي والكاذب. وقد أصبح الآن البحث عن الله والبحث عن يسوع متعادلين. على أننا "لاكتساب المسيح" و"إدراكه" (فيلبي 3: 8

و12)، ينبغي أن نزهد في البحث عن برّنا الذاتي (رومة 10: 3)، ونسلم أنفسنا ليُمسِكَ بها هو في الإيمان (فيلبي 3: 12) فيجب إذاً الجدّ في مواصلة البحث عن يسوع حتى بعد رحيله (يوحنا 13: 33)، من خلال السعي لما هو فوق (كولسي3: 1).

ثالثاً: الله يبحث عن الإنسان

إن البحث عن الله يعني أخيراً أن نكتشف أن الله، وقد أحبنا أولاً، (1 يوحنا 4: 19)، وهو الذي أخذ يبحث عنا، وهو الذي يجذبنا ليقودنا إلى ابنه (يوحنا 6: 44). في نظرتنا إلى هذه المبادرة من جانب نعمة الله، لا ينبغي أن نرى فقط مجرد تدبير تمليه الغيرة على فرض احترام حق الله وسيادته. إن الكتاب كله يُبيّن أن الأولوية في ذلك إنما تكون للمحبة، وأن البحث عن الإنسان يقوم على حركة عميقة من قلب الله. و بينما أُمة بني إسرائيل تنسى الله، جرياً وراء عشاقها، فأن الله يفكر دائماً في كيف "يتملّق" الخائنة و"يتكلم إلى قلبها" (هوشع 2: 15- 16). وفيما ليس من كل رعاة إسرائيل من يبحث عن القطيع المشتت (حزقيال 34: 5- 6)، فإن الله ذاته يعلن عن مقصده: إنه سينطلق ليجمع قطيعه، ويبحث عن "الخروف الضال" (34: 12 و16). إن كتاب نشيد الأناشيد، في زمن خيانات شعبه ذاتها، يُمجّد هذا الهوى لإله مفتونٍ بالبحث عن العروس (نشيد 3: 1- 4، 5: 6، 6: 3). إلا أن ابن الله قد كشف لنا إلى أي مدى يذهب هذا الافتتان، حيث قال: "إن ابن الإنسان جاء إلى العالم، ليبحث عن الهالك فيخلصه" (لوقا 19: 10)، ليأخذ في البحث عن الخروف الواحد الضال (متى 18: 12، راجع لوقا 15: 4- 10). وفيما يودِّع يسوع ذويه، يفكر في اللحظة التي سيرجع فيها ليبحث عنهم، فيأخذهم معه: "لتكونوا حيث أكون" (يوحنا 14: 3).

مقدمة

يحتاج الإنسان لمعيشته إلى بيئة متناسبة وملجأ يأويه: إلى أسرة وبيت، كلاهما يعبر عنه بلفظ عبري واحد بعينه "بايت" ("بيت"، في الكلمات المركبة مثل "بيت- إيل". أي بيت الله). إلا أن الله لا يقتصر على أن يعطي الإنسان أسرة طبيعية ومسكناً مادياً، إنه يريد أن يدخله في بيته تعالى الخاص، ليس كعبد فحسب، بل وبصفة ابن أيضاً؛ ولذا فانه بعد أن سكن الله في وسط إسرائيل، في الهيكل، قد أرسل ابنه الوحيد، ليبني له مسكناً روحياً، مصنوعاً من حجارة حية، ومفتوحاً لجميع البشر.

أولاً: بيت أبناء البشر

.1بيت الأسرة:

إن الإنسان يتوق إلى أن يكون له مكان، إلى أن يكون "في حرمِه"، في عش، كما يقول المثل القديم أمثال 27: 8)، تحت سقف يحمى حياته الخاصة (سيراخ 29: 21)، وذلك في بلده (تكوين 30: 25) حيث بيته الأبوي، ذلك الميراث الذي لايجوز لأحد أن يأخذه منه (ميخا 2: 2) ولا حتى أن يشتهيه (خروج 20: 17//). في هذا البيت، الذي يتعهده بالعناية، ويتلالأ فيه لطف المرأة (سيراخ 26: 16)، ولكن قد تحوله زوجة خبيثة إلى مكان لا تطاق فيه السكنى (25: 16)، يعيش الرجل مع أبنائه الذين فيه يقيمون، فيما الخدم قد يتركونه (يوحنا 8: 35). فيه يحبّ أن يستقبل ضيوفه، مع الإلحاح عليهم إذا لزم الأمر (تكوين 19: 2- 3، أعمال 16: 15). والبيت له كل قيمته، حتى أنه لايجوز أن يحرم من بناه لتوّه، من التمنع به؛ ولذا فإن ثمة شريعة في إسرائيل، غاية في الإنسانية، ترفع عن مثل صاحب البيت هذا مخاطر الحرب، ولو كانت حرباً مقدسة (تثنية 20: 5، 1 مكابيين 3: 56).

.2مايبنى وما يهدم:

على أن، بناء بيت لايقف عند بناء جدرانه فحسب، وإنما يعني أيضاً تأسيس أُسرة، وإيلاد ذرية، وتلقينها دروساً دينية وأمثلة في الفضيلة. ذلك هو عمل من أعمال الحكمة (أمثال 14: 1)، وتعب لا بدَّ للمرأة الفاضلة من القيام به (31: 10- 31)؛

بل إنه عمل إلهي لا يستطيع الإنسان وحده إنجازه (مزمور 127: 1). إلا أن الإنسان في إمكانه أن يجلب بشرّه التعاسة على بيته (أمثال 17: 13)، والمرأة السفيهة تخرب بيتها (14: 1). ذلك لأن الخطيئة، قبل أن تخرب البيت، تكون قد أحدثت خراباً آخر؛ خراب الإنسان نفسه، ذلك المكان الضعيف الذي صنعه الله من طين (أيوب 2: 19)، وأحياه من نسمة (تكوين 2:7). إن الإنسان الخاطئ ينبغي أن يموت ويُسلم الله روحه قبل أن يذهب ليلحق بآبائه في القبر، المنزل الدائم مدى الدهر (تكوين 25: 8، مزمور 49: 12 و20، جامعة: 5- 7)، إلا أنه يظل مع ذلك حياً في ذريته، وهي البيت الذي يبنيه الله لمحبّيه (مزمور 127). ومن هنا نفهم كيف أن بناء بيتٍ، دون التمكن من سكناه، يكون رمزاً لعقاب الله، العقاب الذي تستحقه الخيانة (تثنية 28: 30)، في حين أن المختارين سيسكنون، بفرح آخر الأزمنة، منازلهم مدى الأبد (إشعيا 65: 21- 23).

ثانياً: بيت الله الرمزي

.1بيت إسرائيل وبيت داود:

يريد الله أن يسكن مجدّداً بين البشر الذين فصلتهم الخطيئة عنه، فيشرع في تدبيره بدعوة ابراهيم لخدمته، فارزاً إيّاه من وسط الناس الذين يخدمون آلهة أُخرى (يشوع 24: 2) ومن ثم فعلى ابراهيم أن يترك بلده وبيت أبيه (تكوين 12: 1). إنه سيسكن الخيام كراحل، هو وأبناؤه (عبرانيين 11: 9 و13) إلى اليوم الذي فيه سيستقر يعقوب وأولاده في مصر. إلا أن إسرائيل مع ذلك سرعان ما يتوق إلى الخروج من "دار العبودية" هذه، ولسوف يخلصه الله، حتى يقطع معه عهداً، ويسكن وسط شعبه، في الخباء، الذي يكلف بإعداده له هناك يحط السحاب الذي يحجب مجده، والذي يُظهر حضوره لكل بيت اسرائيل (خروج 0 4: 34- 38) 0 إن هذا الاسم ينطبق أيضاً على ذرية يعقوب، التي صارت أكثر عدداً من النجوم (تثنية 10: 22). إن هذا الشعب يتجمّع من حول خباء إلهه، المدعو لذلك خباء المحضر (خروج 33: 7). إنه فيه يكلم الله موسى، عبده المتاح له على الدوام أن يدخل بيته (33: 9- 11،

عدد 12: 7)، والذي سيقود الشعب حتى أرض الميعاد. إن يهوه يريد أن يجعل من هذه الأرض التي هي بكاملها "بيته" (هوشع 8: 1، 9: 15، إرميا 12: 7، زكريا 9: 8)، المقر الثابت لشعبه (2 صموئيل 7: 10). ويريد داود بدوره أن يقيم الله في بيت شبيه بالقصر الذي يسكنه (7: 2). إلا أن الله يُنحّي جانباً هذا المشروع، لأن الخباء يكفيه (7: 5- 7). ولكنه يبارك نية ذلك الذي مسحه. فان لم يرغب تعالى في أن يسكن في بيت من الحجارة، إلا أنه يريد أن يبني لداود بيتاً، ويثبِّت ذريته على عرشه (7: 11- 16)، وبناء بيت لله محتفظ به لابن داود، الذي سيكون الله أباً له (7: 13- 14)

.2من البيت الحجري إلى الهكيل السماوي:

سيطبق سلميان هذه النبوة السرية على ذاته: فمع إعلانه أن سماوات السماوات لا تستطيع أن تحوي الله الذي يسكنها (1 ملوك 8: 27)، فإنه، مع ذلك سيبنى بيتاً لاسم يهوه يرفع فيه الدعاء إليه، وللتابوت، رمزاً لحضوره (8: 19- 21 و29). ذلك والله لا يرتبط بمكانٍ ما أو بأي بيت؛ ويدعو إرميا ليعلن ذلك في البيت نفسه الذي يحمل اسمه (إرميا 7: 2- 14)، ويثبت ذلك لحزقيال برؤيوين: في الأولى يفارق مجد الله بيته الذي دُنّس (حزقيال 10: 18، 11: 23)، وفي الأخرى يظهر (مجده) للنبي على الأرض الوثنية التي نُفي إليها بيت إسرائيل (حزقيال 1). والله يعلن لهذا البيت الذي نجَّس اسمه، أنه سوف يطهّره ويجمعه ويوحده، ويجعل فيه مجّدداً سكناه(36: 22- 37،28: 15- 16 و26- 28). إن كل ذلك سيكون ثمرة لإضفاء روحه على بيت إسرائيل (39: 29). وتفتح هذه النبوة الكبرى مجالاً لتلمس أين هو بيت الله الحقيقي: لن يكون فقط الهيكل المادي والرمزي، الذي يصنعه النبي بكل دقة (40 إلى 43) بل بيت إسرائيل ذاته مقر إلهه الروحي.

.3مسكن إله المتواضعين:

وعلى كلٍّ، فإن درساً مزدوجاً سيلقّن للشعب، عند عودته من السبي، لتحريره من انعزاله في ذاته ومن تمسكه بالشكليات. فمن جهة، يفتح الله بيته لجميع الأُمم (إشعيا 56: 5- 7، راجع مرقس 11: 17)، ومن جهة أخرى يُعلن أن بيته يسمو على هذا العالم ويدوم إلى الأبد: فلا بد لمن يدخله أن يكون له قلب متواضع ومنسحق (إشعيا 57: 15، 66: 1- 2، راجع مزمور 15). ولكن، تُرى من يستطيع أن يُدخِل الإنسان هذا المسكن السماوي؟ إنها الحكمة الإلهية ذاتها، التي ستأتي بين الناس لتبني بيتها، فتدعوهم لدخوله (أمثال 8: 31، 9: 1- 6).

ثالثاً: البيت الروحي للآب وأبنائه

01إن يسوع المسيح هو في الواقع حكمه الله (1 كورنتس 1: 24). وهو كلمة الله الذي يأتي ليسكن بيننا، إذ يصير بشراً (يوحنا 1: 14). إنه من بيت داود، ويأتي ليملك على بيت يعقوب (لوقا 1: 27 و33). إلا أنه في بيت لحم، مدينة داود، حيث يولد، لا يصادف بيتاً يستقبله (2: 4 و7). وإن كان يعيش في الناصرة في بيت أبويه (2: 51)، فهو يشهد، منذ الثانية عشرة من عمره، أنه ينبغي أن يكون عند أبيه (2: 49)، الذي كان الهيكل بيته (يوحنا 2: 16). وفي هذا البيت سيدخل بسلطان الابن الذي يسكنه كبيته الخاص (مرقس 11: 17//)، غير أنه يعلم أن مصير البيت الدمار (13: 1- 2//) وعليه يزمع أن يبني بيتاً غيره هو كنيسته (متى 16: 18، راجع 1 تيموتاوس 3: 15).

بحر

مقدمة

.1من الوحش الأسطوري إلى خليقة الله:

.2رمز البحر من الناحية الدينية:

.3المسيح والبحر:

مقدمة

خلافاً للفينيقيّين واليونانيّين، لم يكن الإسرائيلييّون شعباً ساحلياً. لقد فشلت مشاريع سليمان البحريّة (1 ملوك 9: 26) وكذلك مشاريع يوشافاط (22: 49). ولم تدخل "الجزر" في أفق إسرائيل الجغرافي ولم يألف اليهود الأسفار البحريّة الطويلة (يونان 1: 3)، إلاّ بعد اختبار الشتات. فقد كانت شيئاً مألوفاً في زمن العهد الجديد (متّى 23: 15)، إذ لَمْ يجد بولس صعوبة، وهو يهودي من شعب الشتات، في أن يشقّ البحر المتوسط ليعلن بشارة الإنجيل. غير أنّه، منذ العصور الغابرة، توجد نصوص كتابيّة تتحدث عن البحر، وتسبغ عليه معنى دينياً معيّناً.

1.من الوحش الأسطوري إلى خليقة الله:

يشعر كلّ إنسان أمام البحر بأنّه إزاء قوة هائلة لا تقهر، مرعبة عند هيجانها، تهدّد البحّارين (مزمور 107: 23- 30) وسكّان الشواطئ، وهي دائماً على وشك أن تغمرهم بأمواجها (راجع تكوين 7: 11، 9: 11 و15). وهذا البحر، أو بالأحرى الأوقيانوس الكوني الذي يحيط بالعالم، كانت الأساطير الخاصّة ببلاد ما بين النهرين تجسّده على هيئة حيوان وحشي ضخم. وكان هذا التنّين المسمى "تامات"، يمثل قوى الفوضى والدمار، التي كان على مردوك، اله النظام، أن يتغلّب عليها حتّى يرتّب الكون. هكذا أيضاً نرى في الأساطير الخاصّة "بأوجاريت" صراعاً بين "يمّ"، اله البحر، و"بعل"، للسيطرة على العالم الإلهي. بعكس ذلك، يقتصر البحر، في الكتاب المقدّس، على أن يكون مجرّد خليقة. ففي قصّة الخلق التقليديّة، يقسّم يهوه مياه الهاوية (تهوم) إلى قسمين، مثلما كان يفعل مردوك بالنسبة إلى جسد "تيامات" (تكوين 1: 6- 7). ولكنّ هذه الصورة قد تخلّت عن كلّ سمة أسطوريّة، لأنّه لم يعد هناك صراع بين الله القدير والخواء المائي الأصلي. فعندما نظّم يهوه العالم، جعل للمياه بصفة ثابتة حداً لن تتجاوزه إلاّ بأمره (تكوين 1: 9-10، مزمور 104: 6-9، أمثال 8: 27 - 29). يطيب لكتب الحكمة أن تصف ترتيب العالم هذا الذي يشمل البحر، مُستخدمةً لذلك معطيات علم بدائي، ترتكز الأرض على مياه غمر

سفلي (مزمور 24: 2)، وتعلو هذه المياه الأرض لتغذّي الينابيع (تكوين 7: 11، 8: 2، أيوب 38: 16، تثنية 33: 13) وتتّصل بمياه المحيط. وهكذا يضع الكتاب المقدّس البحر في مكانه بين الخلائق، ويدعوه مع جميع الخلائق الأخرى، لتسبيح خالقه (مزمور 69: 35، د1نيال 3: 78.(

.2رمز البحر من الناحية الدينية:

وإذا استقر هذا التعليم في العقول، يستطيع أصحاب الكتب المقدّسة أن يستخدموا مجدّداً، دون أي خطر، الصور القديمة الأسطوريّة، مجرّدة من كل شبهة وثنية. ولعلّ البحر المسبوك بالنحاس (1 ملوك 7: 23- 25) يُدخِل في الهيكل صورة رمزية للأوقيانوس الأوّلي، ولكنّ الكتاب المقدس يستعمل بالأحرى نوعاً آخر من الرموز: إن مياه الغمر العميق تمدّ الكتاب المقدّس بالصورة الناطقة للخطر المهلك (مزمور 69: 3) لأن سر هذه الحمأة بحسب التصور القديم، قريب من الهاوية (يونان 2: 6- 7). وأخيراً، فهناك أثر لقوة خبيثة، مختلّة ومتعجرفة، لا يزال يرفرف حول البحر، وتمثله عند الاقتضاء صورة الحيوانات الأسطورية. وترمز هذه الصورة في ذلك إلى القوّات المضادّة التي لا بدّ من أن يتغلّب عليها يهوه حتّى يحقق لقصده الانتصار. ويحصل هذا التصوير الملحمي ثلاثة تطبيقات: أولاً يظهر الكتاب المقدّس، بأسلوب شعري، نشاط الله الخلّاق تحت سمات كفاح أوّلي (إشعيا 51: 9، أيوب 7: 12، 38: 8- 11). وفي أكثر الأحيان، يعبّر الرمز عن أحداث تاريخية. فهكذا اختبار الخروج التاريخي، حيث يبسّ يهوه البحر الأحمر ليشقّ فيه طريقاً لشعبه (خروج 14، 15، مزمور 77: 17 و20، 114 3 و5) يصبح انتصاراً إلهياً على تنّين الغمر العظيم (إشعيا 51: 10). وكذلك يشبّه الكتاب المقدس قصف الشعوب الوثنيّة المتمرّدة ضد الله بهدير البحار (إشعيا 5: 30، 17: 12). وأخيراً، في الرؤى المتأخرة، نتمثّل القوّات الشيطانية التي سوف يواجهها الله في قتال أخير بسمات شبيهة بسمات "تيامات" البابليّة. في عبارة عن حيوانات صاعدة من الغمر العظيم (دانيال 7: 2- 7). ولكنّ الخالق، الذي استطاع منذ البدء،

بسيطرته على الكون، أن يضبط كبرياء البحر (مزمور 65: 8، 89: 10، 93: 3-4)، يملك أيضاً السيادة على التاريخ، حيث تهيج جميع قوّات الفوضى عبثاً.

.3المسيح والبحر:

لم يغفل العهد الجديد عن طابع الرمزيّة الدينيّة للبحر. ونجد ذلك بطريقة ملموسة في الأناجيل نفسها: يظلّ البحر مسكن الشياطين حيث تثب الخنازير التي دخلت فيها الأرواح النجسة (مرقس 5: 13). وهو إذا هاج، ظلّ يخيف البشر، ولكنّ يسوع يظهر إزاءه سلطة إلهيّة، تقهر العناصر الطبيعيّة: يجيء إلى تلاميذه ماشياً على 1لبحر (مرقس 6: 49- 50، يوحنّا 6: 19- 20)، أو يعيد البحر إلى هدوئه بكلمة يزجره بها "أصمت! اخرس!" (مرقس 4: 39- 40)، الأمر الذي يجعل التلاميذ يتثبّتون من أنه يتمتع بقوة فائقة الطبيعة (4: 41). أخيراً، لا يكتفي كتاب الرؤيا بأن يقرّب بين البحر والقوّات الشرّيرة المزمع أن يواجهها المسيح الرب على ممرّ التاريخ (رؤيا 13: 1، 17: 1). ففي الخلق الجديد، حيث يمارس السيد المسيح ملكه ممارسة كاملة، ينوه كتاب الرؤيا بيوم رائع "لن يبقى فيه للبحر وجود" (رؤيا 21: 1). سوف يختفي البحر كهاوية شيطانيّة وقوّة فوضوية، ولكن يبقى في العلى ذلك البحر الشفّاف مثل البلّور (4: 6) الذي يمتدّ على مد البصر، أمام العرش الإلهي، رمزاً لسلام مضيء في كون متجدّد.

بدعة

.1انشقاق وبدعة:
.2أزمة أنصار التمسك بالأصل اليهودي:
.3البدع الناشئة:

.1انشقاق وبدعة:

إن كلمتي انشقاق وبدعة تشيران إلى انقسام في الشعب المسيحي انقساماً خطيراً ومستمراً، ولكن على مستويين مختلفين في العمق: فالانشقاق هو الانفصال في وحدة الشركة من حيث الترتيب الرئاسي، وآما البدعة فهي انفصال في الإيمان نفسه. في العهد القديم، كان مضمون الإيمان العقلي أضيق مجالاً للبحث من أن يفسح الفرصة لقيام بدعة. ولذا فإن الإغراء بالنسبة لإسرائيل لم يكن من حيث "تخيّره " (hairein)ما يشاء من مجموعة تعاليم محددة، بل من حيث "اتّباعه" آلهة غريبة (تثنية 13: 2) بارتداده عن الله، أو بعبادته للأوثان، أكثر منه بخروجه ببدعة. إن المضلّلين وأتباعهم، بابتعادهم عن الله، الإله الواحد مخلِّص إسرائيل،لم يكونوا ليُحطّموا وحدة الشعب المقدس، بل كانوا بالحري يعرّضون أنفسهم لإخراجهم عنها (ثنية 13: 6). غير أن المعنى القوي للفظ "بدعة" لا يظهر إلا في بعض مدوّنات العهد الجديد المتأخرة (2 بطرس 2: 1، تيطس 3: 10). فبالنسبة لبولس إنّ لفظ (haireseisشقاقات) في 1 كورنتس 11: 19، يكاد لا يفترق عن schismata)التفرقات أو الانقسامات) في الآية 18. ومع ذلك فإنه يحتمل حدوث بعض التدرج في الانقسامات (schismata) في الجماعة بحيث تتجه نحو التبلور في أحزاب أو شِيَع (haireseis قائمة فعلاً متنافسة، لها نظرياتها الخاصة، كما كان الحال في اليهودية بوجود صدّوقيين (أعمال 5: 17)، وفريسيين (15: 5، 26: 5) وناصريين (24: 5 و14، 28: 22)، أو في العالم اليوناني بمدارسه في بلاغة الخطابة (وتدعى أيضاً (haireseis) وعلى ذلك فقد اجتازت الكنيسة، فيما يتعلق بالأخطاء التعليمية، حالتين مختلفتين. ففي البداية كانت وحدتها مهددة بفعل أزمة المعتدّين بالأصل اليهودي، أزمة أنصار اليهودية، وفيما بعد، انحرف البعض عن الإيمان بالمسيح: فقيل عنهم (1 يوحنا 4: 3) "لم تكونوا حقيقة منَّا" (2: 19)، أمثال أولئك التلاميذ الذين، في كفرناحوم، كانوا قد رفضوا أن يؤمنوا بيسوع (يوحنا 6: 36 و64) وانقطعوا عن اتّباعه (آية 66).

.2أزمة أنصار التمسك بالأصل اليهودي:

إن قبول الوثنيين في الكنيسة سرعان ما أثار قضيّة مدى ضرورة الممارسات اليهودية، التي كان المسيحيون من أصل يهودي يبقون عليها. فإن فرضها على الوثنيين المهتدين إلى المسيح كان يحمل على الاعتراف بضرورتها للخلاص. ذلك بالضبط كان ما يدَّعيه المعتدّون بالأصل اليهودي (أعمال 15: 1). إلا أنه في اعتبار بولس، كان من شأن هذا الادّعاء أن يجعل المسيح وكأن لا جدوى منه، وأن يجرّد الصليب من فاعليته: فن يبحث عن برّه في تعليمات الشريعة كاد يؤدي به الأمر إلى الانسلاخ عن المسيح وإسقاط النعمة (غلاطية 5: 1- 6). لقد أخذ الانقسام يهدّد الكنيسة. ولذا شاء بولس أن يحصل بأي ثمن على موافقة كنيسة المسيحيين من أصل يهودي، ولا سيما موافقة "يعقوب وكيفا (بطرس) ويوحنا" (2: 9) على حرية الوثنيين المهتدين إلى المسيحية (2: 4، 5: 1). ولقد حصل عليها في مجمع عام 49 (أعمال 15، غلاطية 2: 1- 10)، وإلا لكان "قد سعى عبثاً" (غلاطية 2: 2)، أي لكان الوحي الرسولي يناقض نفسه: "إن بشركم أحد بخلاف مما بشرناكم به، فليكن ملعوناً" (غلاطية 1: 9.)

.3البدع الناشئة:

إلا أن رسالة بولس كان ينبغي أن تواجه أيضا ًالحكمة اليونانية. فإعجاب أهل كورنتس المفرط بهذه الحكمة لم يذهب دون أن يترك أثراً تعليمياً. فكانوا يظنون أنه يسوغ الاختيار بين بولس وأبولس وكيفا، مثلما كان آخرون يختارون بين مدارس (haireseis)لفلاسفة متنقلين، وقد ظلوا يصمون آذانهم صماً "للكلام عن الصليب" الذي كان يعلنه جميع الرسل (1 كورنتس 1: 17- 18)، أو أيضاً كانوا يعترضون على تعليم قيامة الموتى، ويفرغون بذلك الكرازة والإيمان من مضمونهما الجوهري: قيامة المسيح (15: 2 و11- 16). وفيما بعد، اختلطت المناقشات الذهنية النظرية اليهودية ببعض عناصر الفكر اليونانية، مما أحاط إيمان أهل كولسي بالخطر فيما يتعلق بأولوية المسيح (كولسي 2: 8- 15، راجع أفسس 4: 14- 15)، وجعلهم يعودون إلى نظام الظلال (كولسي 2: 17). ثم إنه قرب نهاية العهد الرسولي، أخذ خطر هذيان الفلسفة السابقة للغنوصية، المستعارة من

اليهودية غير المستقيمة أو من الوثنية، (1 تيموتاوس 1: 3- 7 و19- 20، 4: 1- 11، 6: 3-5، 2 تيموتاوس 2: 14- 26، 3: 6- 9، 4: 3- 4، تيطس 1: 9- 16، يهوذا، 2 بطرس 2، 3: 3- 7، رؤيا 2: 2 و6 و14- 15 و20- 25) يزداد ضغطاً. وذهب بعض "الأنبياء الكذبة" (1 يوحنا 4: 1) إلى حد إنكار أن يسوع هو ابن الله، الذي "تجسّد" (2: 22- 23، 4: 2- 3، 2 يوحنا 7). وسواء في كورنتس (1 كورنتس 4: 18- 19)، أو في كولسي (كولسي 2: 18) أو في غيرهما (1 تيموتاوس 6: 4، 2 تيموتاوس 3: 4)، فإن هذه الانحرافات المسبّبة لخصومات وانقسامات (1 تيموتاوس 6: 3- 5، تيطس 3: 9، يهوذا 19)، كان في منبعها الكبرياء العنيدة عند أولئك الذين، بدلاً من أن يخضعوا للتعليم المعلن بالإجماع في الكنيسة (رومة 6: 17، 1 كورنتس 5: 11، 1 تيموتاوس 6: 3، 2 بطرس 2: 21)، أخذوا يشوّهونه بدافع من رغبتهم في تجاوزه بمحاولات نظرية من ابتكارهم (2 يوحنا 9). ولذا فإن أخطر من قاموا بتلك المحاولات النظرية، قد أوقعت الكنيسة عليهم الحرمان (تيطس 3: 10، 1 تيموتاوس 1: 20، يهوذا 23، 2 يوحنا 10). وهنه الصرامة في العهد الجديد إزاء المعلمين الكذبة، تُبرز كل القيمة في الإبقاء على إيمان غير مهدد بالهلاك (1 تيموتاوس 1: 19، 2 تيموتاوس 3: 8)، تجعلنا نتعلق بالكنيسة المنتصرة دوماً على الضلال الذي يهدد "وديعة الكلام السليم" كما تسلمناه من الرسل (2 تيموتاوس 1: 13- 14).

بــر

مقدمة

تستدعي كلمة "بر" إلى أذهاننا، لأول وهلة، معنًى قانونياً، وتشير إلى عمل القاضي الذي يحكم بالعدل، ويفرض احترام العرف الجاري أو الشريعة. إلا أن مفهومها الأدبي أوسع من هذا: فالبر (أو العدالة) يكفل لكل واحد حقه حتى وان لم يقرّه عرف أو شريعة وضعية. وفي القانون الطبيعي، يؤدي الالتزام بالعدل في النهاية إلى المساواة التي تحقق من خلال التبادل أو التوزيع. أما في المفهوم الديني، أي في شأن علاقات الإنسان بالله، فليس للعدالة ومشتقاتها سوى تطبيقات محدودة. فلا شك أننا عادة نتصوّر الله باعتباره القاضي العادل فنطلق لفظ الدينونة على المواجهة

الأخيرة بين الإنسان والله. غير أن هذا الاستخدام الديني لمصطلحات البرّ يبدو محدوداً جداً بالنسبة إلى بر الله كما يقدّمه لنا الكتاب المقدس. ومع أن لفظة "برّ" قريبة في المعنى من كلمات أخرى كثيرة مثل الصلاح، القداسة، الاستقامة، الكمال... الخ، إلا أنها تتركّز حول هذه اللفظة مجموعة من الاصطلاحات المحددة المعنى، مثل البار، البرّ، يبرر، التبرير (بالعبرية "صيديق"، وباليونانية (dihaios)وبحسب تيار فكري قديم يتخلّل الكتاب المقدس كله، يعتبر البر الفضيلة الأدبية المعروفة التي تتّسع لتشمل حفظ جميع الوصايا الإلهية، وتُفهَم دائماً على أنها حجّة للتبرير قدّام الله. وتباعاً لذلك، يظهر بر الله (عدله) في نزاهته التامّة أولاً في قيادته للشعب والأفراد، ثم في كونه إله المجازاة، معاقباً أو مكافئاً كل واحد بحسب أعماله. وهذا هو موضوع القسم الأول: البر (العدالة) بالنظر إلى الدينونة. وهناك تيار فكري آخر في الكتاب المقدس يحمل نظرة أعمق للنظام الذي يريد الله فرضه على خليقته ويعطي للبر معنى أوسع، وقيمة دينية مباشرة أقوى. فليست الاستقامة البشرية سوى انعكاس وثمرة لبرّ الله الأسمى وللرقة العجيبة التي يقود الله بها المسكونة، ويغفر بها مخلوقاته. فبرّ الله هذا الذي يدركه الإنسان بالإيمان يتطابق في النهاية مع رحمته تعالى، وهو مثلها ينمّ تارة عن صفة موجودة في الله وتارة أخرى عن مواهبه الفعلية التي يوفرها بسخاء لقصد الخلاص. وهذا التوسّع في معنى البر لا تدركه إلا بعض الأوساط الكهنوتيّة المتخصصة. فالقارئ المسيحي، حتى المثقّف، خلال قراءته للرسالة إلى أهل رومة 3: 25. يعسر عليه أن يعرف أن البر الذي كشفه الله في يسوع المسيح هو تماماً بره الخلاصي، أي رحمته الأمينة. وسنستعرض في القسم الثاني مفهوم البر الخاصة بالكتاب المقدس بالنسبة إلى الرحمة.

القسم الأول: البر بالنسبة إلى الدينونة

أولاً: البر البشري

العهد القديم

.1العدالة الاجتماعية:

كانت شريعة بني إسرائيل القديمة تدعو القضاة إلى النزاهة في ممارسة وظيفتهم (تثنية 1: 16، 16: 18 و20، لاويين 19: 15 و36). كذلك نرى أقدم الأمثال تشيد بعدل الملك (أمثال 16: 13، 25: 5). وفي نصوص مماثلة، نرى أن "البار" هو صاحب الحق (خروج 23: 6- 8)، أو في حالات نادرة، هو القاضي النزيه (تثنية 16: 19) الذي ينبغي، بحكم وظيفته، أن ينصف البريء أي يقضي ببراءته، أو يردّ إليه حقوقه (تثنية 25: 1، أمثال 17: 15). ويشجب أنبياء ما قبل السبي، مراراً وبشدة، الظلم الذي يرتكبه القضاة وجشع الملوك والجور على المساكين وينذرون بالويل جزاء لمثل هذه المظالم (عاموس 5: 7، 6: 12، اشعيا 5: 7 و23، ارميا 22: 13 و15). وأخذوا ينادون بالأبعاد الأخلاقية والدينية للظلم، فما كان يعتبر مجرد مخالفة للقواعد المرعيّة والعادات، يصبح اهانة لقداسة الله شخصياً. هذا هو السبب الذي لأجله تؤدي المظالم إلى ما هو أجسم بكثير من العقابات العادية: إنها تستدعي قصاصاً مروّعاً يدبّره الله نفسه. وفي سياق مآخذ الأنبياء، لا يزال البار إذاً صاحب الحق، ومن يشار إليه، في أغلب الأحيان، وهو في إطار وضعه الواقعي وبيئته: هذا البريء هو المسكين وضحية العنف (عاموس 2: 6، 5: 12، اشعيا 5: 23، 29: 20- 21). وكثيراً ما أضاف الأنبياء على مآخذهم هذه التوجهات الإيجابية: "أجروا الحكم بالحق والعدل" (هوشع 10: 12، ارميا 23: 3- 4). وهم، إذ يدركون خاصة تعرّض العدل البشري للزلل، يتطلّعون قبل كل شيء إلى المسيا المنتظر، بصفته الملك المستقيم الذي يصنع البرّ دون ما شائبة (اشعيا 9: 6، 11: 4- 5، ارميا 23: 5، راجع مزمور45: 4- 5 و7- 8، 72: 1- 3 و7).

.2البرّ كمحافظة على الشريعة:

منذ ما قبل السبي، يعني البرّ الحفظ الكامل للوصايا الإلهية، أي السلوك المطابق للشريعة. هذا ما نشاهده في عدد كبير من الأمثال (أمثال 11: 4- 6 و19، 12: 28). وفي روايات متنوعة (تكوين 18: 17- 19) وفي نبوّة حزقيال (حزقيال 3:

16- 21، 18: 5- 24). وتبعاً لذلك، يعتبر باراً، في إطار هذه الملابسات، الشخص النّقي، العبد الذي لا يلام، حبيب الله (أمثال 12: 10، تكوين 7: 1، 18: 23- 32، حزقيال .(26 -5 :18ويظهر هذا المفهوم التقوي للبرّ بوضوح في فترة ما بعد السبي، في المراثي (مزمور 18: 21 و25، 119: 121)، وفي الأناشيد (مزمور 15: 1- 2، 24: 3- 4، 140: 14.)

.3البر كثواب:

قد حصل تطور في المعنى منذ ما قبل السبي، عندما كان السلوك المطابق للشريعة مستوجباً الأجر والخيرات الوفيرة صارت كلمة "بر"، التي كانت تعني هذا السلوك، تنطبق أيضاً على مختلف مكافآت العدالة. فالتصرف بوداعة وحلم يعتبر براً قدام الله بمعنى أنه مستوجب أجراً (تثنية 24: 13، راجع 6: 24- 25). في أمثال 21: 21 "من اتّبع العدل والرحمة يجد الحياة والعدل والمجد". فكلمة العدل الواردة في المقطع الثاني من الآية توازي الحياة والمجد. وفي مزمور 24: 3- 5، نجد أن البر الذي يناله المرء من الله ليس سوى البركة الإلهية التي تكافئ الحجاج الأتقياء (راجع مزمور 113: 1 و3 و9، 37: 6.)

.4ارتباط البرّ بالحكمة والصلاح:

نجد في كتب العهد القديم الأخيرة كل المواضيع التقليديّة المشار إليها من قبل، مع بعض الملامح الجديدة. فالبرّ، بالمعنى الحصري، يقوم في تنظيم علاقات الناس فيما بينهم (أيوب 8: 3، 35: 8، جامعة 5: 7، سيراخ 38: 33)، وإلى هذا المعنى يضيف كتاب الحكمة اعتباراً جديداً (حكمة 1: 1 و15). فالبرّ هو الحكمة في حيّز الممارسة. والتأثير اليوناني واضح في حكمة 8: 7، حيث تؤدي كلمة "dikaiosyne"معنى البر بالمعنى الحصري حيث ترشد الحكمة إلى الاعتدال، والفطنة، والعدل والقوة، وهي الفضائل الأربع الرئيسية التقليدية. وفي الكتب الأخيرة من العهد القديم، تستعمل كلمة برّ للدلالة على الصدقة. "الماء يطفئ النار

الملتهبة، والصدقة تكفّر عن الخطايا" (سيراخ 3: 30، طوبيا 12: 8- 9، 14: 9-11). ولهذا التطور في معنى الألفاظ، قد نجد تفسيراً ملائماً: فبالنسبة للعقلية الساميّة، لا تقوم العدالة في موقف سلبي حيادي بقدر ما هي التزام إيجابي من جانب القاضي لمصلحة صاحب الحق مما يقتضي أن تشير العدالة إلى نتيجة الحكم، أي الإفراج عن المتّهم، ولأن هذا المعنى الواقعي يتضمن "انعاماً" فهو يمهد لمعنى الصدقة. وتبعاً لذلك، يتصف البار بالطيبة والمحبة (طوبيا 7: 6، 9: 6، 14: 9). "وإن الصدّيق ينبغي أن يكون محبّاً للناس" (حكمة 12: 19.(

العهد الجديد

.1تعليم يسوع:

لا تنصبّ رسالة يسوع على الحثّ على البرّ، بمعناه القانوني. فلا نجد في الإنجيل لا تنظيماً لواجبات العدالة، ولا دعوة ملحّة إلى إنصاف طبقة من المظلومين، ولا تقديماً للمسيّا كقاضٍ عادل. نستطيع أن ندرك بالكفاية أسباب إغفال هذه الناحية. فإن قوانين العهد القديم، وان كانت تعبيراً عن الأوامر الإلهية فقد كانت أيضاً دستوراً لحياة الجماعة. أما في زمن يسوع، فالرومان يتولون جزئياً تحقيق العدالة ولم ينصِّب يسوع نفسه مصلحاً اجتماعياً أو مسيّا قومياً. كما أنه لم يرَ في الظلم الاجتماعي الشر الأول والسائد بين معاصريه، بل كان متفشّياً شر آخر ذو طابع ديني محض، ألا وهو الشكلية والرياء في العبادة. ولذا يحتلّ التنديد بالروح الفريسية، في كرازة يسوع، المركز الأساسي الذي كان يحتلّه شجب الأنبياء لصور الظلم. وهذا لم يمنع يسوع أن يحثّ معاصريه على ممارسة العدالة في المعاملة "اليومية"، وان كنّا لا نجد أثراً لذلك في النصوص؛ أما الكلمة المذكورة في متى 23: 23 (krisis) فتعني العدل بالمعنى الحصري. وفي أسلوب المسيح، يحتفظ البرّ بمعناه الكتابي أي التقوى القائمة في ممارسة الشريعة. ولو أن هذا لم يكن محور رسالته، فلم يخش يسوع أن يعرّف السلوك الأدبي بمثابة بر حقيقي، وبمثابة طاعة روحية لوصايا الله. ونميّز هنا بين مجموعتين أساسيتين من الأقوال. فالأولى

تدين برّ الفريسيين المزيّف. ويتفوّق يسوع على كبار الأنبياء في شجب الرياء الديني، إذ يرى فيه لوناً من التدين البشري المحض المصطبغ بالكبرياء (متى 23). وبالعكس يصف يسوع في الحطاب الافتتاحي البر الحقيقي ألا وهو برّ التلاميذ (متى 5: 17- 48، 6- 1- 18) فبه يتحرر التلميذ من المفهوم الحرفي الضيّق للوصايا، لتظل حياته متّسمة بالبرّ أي بالأمانة لقواعد معينة. على أن هذه القوانين، على ضوء تعاليم يسوع الجديدة، تلتقي من جديد بالشريعة الموسوية، لكن في روحها، أي من حيث هي إرادة الله النقية الكاملة.

.2المسيحية في العصر الرسولي:

هنا أيضاً لا ينصبّ الاهتمام على البر بمعناه الحصري. فعالم الكنيسة الناشئة يزيد عن بيئة الأناجيل اختلافاً، من حيث الأوضاع التي كانت سائدة في جماعة إسرائيل. فالمشاكل التي تواجه الكنيسة هي رفض اليهود للإيمان، وعبادة الأصنام عند الوثنيين، أكثر من موضوع العدالة الاجتماعية إلاَّ أنه عندما تعرض المناسبة، يظل الحرص على العدالة قائماً وحيّاً (1 تيموتاوس 6: 11، 2 تيموتاوس 2: 22). نجد أيضاً، في العهد الجديد، فكرة البر بعمق القداسة. فالتقوى القائمة في ممارسة الشريعة عند أشخاص مثل يوسف (متى 1: 19) وسمعان (لوقا 2: 25). فهي كانت تهيئهما لقبول الوحي الخاص بمجيء المسيّا (راجع متى 13: 17). وإذ يكتب متى أن يسوع عند اعتماده "قد أتم كل برّ"، يبدو انه يعلن موضوعاً خطيرا من بشارته، أي أن يسوع أوصل إلى نهايته البر القديم، أي الديانة المبنيّة على الشريعة (متى 3: 15). ويوضح مفهوم متى في التطويبات أن في المسيحية صورة مجددة للتقوى اليهودية (5: 6 و10): فالبر الذي يجب أن يبتغيه المرء والذي من أجله ينبغي أن يتألم، يبدو انه هو الأمانة لقاعدة سلوكية تظلّ بمثابة شريعة. وأخيراً نجد في الكتب الرسولية معنى خاصاً سبق ولاحظناه في العهد القديم، حيث يعني البر، في بعض الأحيان، جزاء المحافظة على الشريعة. ويصبح البر بمثابة ثمر (فيليبي 1: 11، عبرانيين 12: 11، يعقوب 3: 18)، واكليل (2 تيموتاوس 4: 8)، كأنه جوهر الحياة الأبدية (2 بطرس 3: 13.(

ثانياً: البر الإلهي

العهد القديم:

تمجّد القصائد الحربية والدينية القديمة البر الالهي في حيثياته الواقعية. فتارة هو حكم قصاص تأديبي ضد أعداء إسرائيل (تثنية 33: 21)، وتارة أخرى (خاصة بصيغة الجمع: أعمال عدالة، أي أعمال الله في إنقاذ الشعب المختار (قضاة 5: 11، 1 صموئيل 12: 76، ميخا 6: 3- 4). ويردّد الأنبياء هذا الأسلوب ويتعمقون فيه. فالله لا يوجّه تأديباته -أي برّه- ضد أعداء الشعب، بقدر ما يوجهها ضد الخطأة، حتى من الإسرائيليين (عاموس 5: 24، اشعيا 5: 16، 10: 22 ...). من جهة أخرى، يقوم بر الله في الحكم الصادر لمصلحة صاحب الحق، أي في إنقاذه (ارميا 9: 23، 11: 20، 23: 6). ومن هنا، يأتي استخدام الفعل المقابل "يبرّر" (1 ملوك 8: 32). ويرد هذا المعنى المزدوج نفسه في بعض المراثي، حيث نرى الشخص المتألم تارة يتوسل إلى الله بأن يتفضل عليه بالحياة، بحسب أمانته (مزمور 71: 1- 2)، وتارة أخرى، يعترف بأن الله، بتأديبه له، يكشف عدله الكلي النزاهة (دانيال 9: 6- 7، باروك 1: 15، 2: 6)، ويظهر ذاته باراً (عزرا 9: 15، نحميا 9: 32- 33، دانيال 9: 14). وإنه لأمر طبيعي أن تعظّم الأناشيد بصفة خاصة الجانب الإيجابي للبرّ في إنقاذ الملتمس (مزمور 7: 18، 9: 5، 96: 13) فالله البار العادل هو الإله الرحمان (مزمور 116: 5- 6، 129: 3- 4.)

العهد الجديد:

بعكس الأنبياء ومرنّمي المزامير، فالعهد الجديد لا يفسح مجالاً لتدخّل عدل الله القضائي في حياة المؤمن أو الجماعة. لكنه يركز بالأحرى الاهتمام على الدينونة الأخيرة. والمعروف أنه في تلك الدينونة النهائية، يظهر الله باراً، وعادلاً، إلاّ أننا لانجد المصطلحات الخاصة بالبر (العدل) إلاّ نادراً، وفي أماكن متفرّقة. ذلك لأن يسوع -دون أن يستبعد الألفاظ التقليدية المتعلقة بالدينونة الأخيرة (متى12: 36-

37، 41- 42)- يعلن الخلاص بمثابة عطية إلهية تُمنح عند توفّر الإيمان، والتواضع. وان ظلت الكنيسة، في عهدها الرسولي، محافظة على هذا الأسلوب (يوحنا 16: 8 و10- 11، 2 تيموتاوس 4: 8)، إلا أنها تجد نفسها مضطرة إلى الإلحاح على صرامة الحكم الإلهي، كأنها تعود مرة أخرى إلى الاصطلاحات الخاصة بالنظام الأخلاقي المبني على الأعمال (متى 13: 49، 22: 14، متى 7: 13- 14، لوقا 13: 24)، وإلى اتّباع أسلوب يجمع بنوع ما بين موضوع الدينونة وبين الدعوة الإنجيلية إلى الخلاص بالإيمان. وأكثر من ذلك، فإننا نشاهد بعض آثار هذه الثنائية المتعارضة عند القديس بولس نفسه. حقاً، سيفصّل بولس عقيدة النعمة والإيمان بملء مداها، كما سنرى فيما بعد، إلا أنه يستمر في استخدام التعبيرات اليهودية في كلامه عن قضاء الله العادل الذي سوف يجازي كل واحد بحسب أعماله (2 تسالونيكي 1: 5- 6، رومة 2: 5).

القسم الثاني: البر بالنسبة إلى الرحمة

أولاً: بر الإنسان

-العهد القديم

يرتكز التقيّد بحرفيّة القانون على المطابقة بين البرّ وحفظ الشريعة. وهذا المفهوم سابق تماماً لزمن السبي. فالشريعة هي قاعدة الحياة الأدبية. وبر المؤمن يعطي للمؤمن حقاً في السعادة والمجد، إلاّ أنه من الأهمية بمكان أن نشير إلى بعض النصوص التي تظهر أن هذا البر، بحسب الشريعة، باطل وعديم الجدوى. وتذكر بعض النصوص القديمة غزو أرض الموعد بنبرات تنبئ مسبقاً بمفهوم بولس عن الخلاص بالإيمان: "لا تقل في نفسك... لأجل برّي، أدخلني الرب لأملك هذه الأرض" (تثنية 9: 4- 6). وعلى ضوء ذلك يمكن تفسير المقطع الشهير في كتاب التكوين: "فآمن (ابراهيم) بالرب فحسب له ذلك براً" (تكوين 15: 6). وسواء كان البر الوارد هنا يعني السلوك الذي يرضي الله، أو كان -بحسب تطور الكلمة المشار

إليه مقدماً- الثواب نفسه أو الحق في الثواب، فإن الإيمان في كلتا الحالتين هو الذي يحظى بالمديح، بصفته الطريق لإرضاء الله. وهذا الارتباط الأساسي بين البر والتسليم لله يبعدنا عن المفهوم القانوني الجامد للبر، كما وضّح ذلك القديس بولس. وقد وردت هذه العبارة في 1 مكابيين 2: 52، ولنا ما هو أشبه بصدى لهذا المفهوم في 1 مكابيين 14: 35، حيث يظهر البر بمعنى "الوفاء الذي حفظه سمعان المكابي لشعبه". وأخيراً يمكن أن نعتبر تساؤلات أيوب المفجعة "ونظرة التشاؤم الملهمة"، في كتاب الجامعة التي تضع عقيدة المجازاة موضع الشك، تهيئة للأذهان لتستقبل وحيا أسمى: "صديق يهلك في بره" (جامعة 7: 15، راجع 8: 14، 9: 1- 2). كيف يبرّ الإنسان تجاه الله؟ (أيوب 9: 2، راجع 4: 17، 9: 20.(...

-العهد الجديد

.1تعلق رسالة يسوع بكل تأكيد الاهتمام القاطع على الثقة بالله، أكثر منه على حفظ الوصايا. إلا أنه يبدو أن يسوع، دون تحويل مصطلحات البرّ إلى اتجاه جديد، قد أسبغ معنى جديداً على مفردات أخرى مثل المسكين، المتواضع، الخاطئ. ومع ذلك، فربما يكون يسوع قد سمّى البر الحقيقي إيماناً، وأشار إلى الخطأة أنهم الأبرار الحقيقيون (راجع متى 9: 13)، وعرّف التبرير بأنه المغفرة الموعود بها للمتواضعين (لوقا 18: 14).2. كان بولس يسعى، قبل اهتدائه إلى الإيمان، إلى بر الشريعة (فيليبي 3: 6). هذا البر الذي يناله الصدّيق بمقدار أعماله الصالحة، (رومة 9: 3- 31، 10: 3). وعلى هذا الأساس، يمكن تسميته البر الآتي من الشريعة (رومة 10: 5، غلاطية 2: 21، فيليبي 3: 9)، أو من الأعمال (رومة 3: 20، 4: 2، غلاطية 2: 16). ولم يغيّر هذا الاهتداء كل مفاهيم الرسول دفعة واحدة. غير أن الخلاف الذي وقع في أنطاكية يعتبر نقطة تحول حاسم. ففي غلاطية 2: 11- 21، يقابل بولس بين أسلوبين للتبرير ويعطي للفعل "تبرر" طابعه المسيحي: "ونحن أيضاً آمنا بيسوع المسيح كيما يبررنا الإيمان بالمسيح لا العمل بأحكام الشريعة" (غلاطية 2: 16). وعلى هذا الأساس، يتبدّل مفهوم بولس في التبرير تبديلاً كاملاً. ومنذ ذلك الحين يؤمن الإنسان بالله، والله "يبرره"، أي يضمن له

الخلاص بالإيمان بالمسيح والاتحاد به. فمنذئذٍ أصبحت كلمة "البر" ومشتقاتها تعني الحقائق المسيحية الخاصة بالخلاص. وفد حصل المؤمن على اليقين من محبة الله بصورة ملموسة: فالروح (غلاطية 3: 2) و الحياة (2: 19- 21) يشهدان بهذا التبرير، ويشكّلانه في آن. فقد انتقل محور الاهتمام من الدينونة الأخيرة إلى بر يعتبر حالة حاضرة، ولكنه يظل في تطلع نحو الأيام الأخيرة لأنه عربون الخيرات السماوية.

ثانياً: البر الإلهي

-العهد القديم:

عندما يمارس الله بره الفضائي، يتولى في أغلب الأحيان نجدة المظلومين. وهذا التحرير، في حدّ ذاته، يظل في إطار العدالة القضائية، ولكن باعتباره إنعاماً يصلح اتّخاذه كنقطة انطلاق نحو مفهوم أسمى لبر الله. ومن الناحية الأخرى، لقد أدرك العهد القديم أن الإنسان لا يستطيع أن ينال رضى الله ببره الذاتي، وأن الإيمان بالأحرى هو الذي يجعلنا مقبولين من الله. وهذه الفكرة تعتبر ركيزة ثانية تصل بنا إلى مفهوم بر الله الشاهد على رحمته ومدخلاً لتفهم سر التبرير. وقد تمّ هذا التوسّع في المفهوم مبكراً. فحسب كتاب التثنية، لا يكتفي الله بأن يقيم العدل لليتيم: إنه يحب الغريب "ويرزقه طعاماً وكسوة" (تثنيه 10: 18). وفي هوشع، (2: 21) يبذل الله وعداً بأن يخطب شعبه "بالعدل والحكم، وبالرأفة و المراحم". أن الشاكي، وهو يحدّث في ضيقه، إذ يلجأ إلى عدل الله، يترقب مما هو أكثر بكثير من حكم عادل: فهو يطلب الحياة: "أحيني بعدلك" (مزمور 119: 40 و106 و123، 36: 11)، بل يتجاوز ذلك منتظراً براً قائماً في مغفرة الخطيئة (مزمور 51: 16، دانيال 9: 16). لكنّ تبرير الخاطئ عمل يبدو غريباً، بل متناقضاً مع منطق العدالة القضائية، حيث إن تبرئة الأثيم هي الجرم الأكبر. وفي أناشيد كثيرة من كتب المزامير، نشاهد تناقضاً مماثلاً: يظهر الله بره بإفاضة خيرات مجانية، كثيراً ما تكون شاملة وتفوق من كل وجه ما يحق للإنسان أن يتوقعه (مزمور 65: 6، 111: 3، 140: 7

و17، راجع نحميا 9: 8). وفي أشعيا 40: 66، يتخذ تعبير "بر الله" أهمية وبعداً يمهّدان لتعليم القديس بولس الأساسي. ففي هذه الإصحاحات من اشعيا، يمثّل بر الله تارة خلاص الشعب الأسير، وأخرى رحمة الله وأمانته. هذا الخلاص مقدّم كعطية تفوق بكثير فكرة النجدة أو الثواب. وهو يشمل منح الخيرات السماوية مثل السلام، والمجد لشعب لا فضل له سوى كونه مختاراً من الله (اشعيا 45: 22- 24، 46: 12- 13، 51: 1- 3 و5 و8، 54: 17، 56: 1، 59: 9). وسوف يتبرّر كل شعب إسرائيل، أي يتمجد (45: 25). وهكذا يظهر الله نفسه باراً، بمعنى أنه يكشف عن رحمته، ويتمم مجاناً وعوده (41: 2 و10، 42: 6 و21، 45: 13 و19-21).

-العهد الجديد:

.1يسوع:

لكي يعبّر يسوع عن الإعلان العظيم بالخلاص الإلهي الذي يتحقق بمجيئه إلى العالم، فهو لا يتحدث عن ظهور بر الله، كما فعل إشعيا، وكما سوف يفعل القديس بولس، ولكنه يستخدم تعبيراً مماثلاً ألا وهو ملكوت السماوات. وقد ظلّت المسيحية الناشئة باستثناء القديس بولس، قريبة من أسلوب يسوع. فلم تستخدم، هي الأخرى، تعبير "بر الله" للدلالة على النعمة الإلهية التي تجلّت في شخص يسوع المسيح.

.2القديس بولس:

وبعكس ذلك، يشرح القديس بولس هنا الموضوع بوضوح ودقة. ولم يقم بهذا العمل "بالتحديد في مطلع خدمته، فالرسائل التي كتبها لأهل تسالونيكي، وإلى أهل غلاطية تخلو من ذكر هذا الموضوع. وقد كان تعليمه عن الخلاص في البداية حاملاً طابعاً اسكاتولوجياً، متفقاً في ذلك مع مجمل الكرازة الأولى (1 تسالونيكي 1: 10) ويتميز تعليمه بالتركيز على النجاة، أكثر منها على الغضب، إلا أن هذا التحرير يمثل بالأكثر الجانب الإيجابي في الحكم، ويظل الأمر إذاً في إطار برّ الله القضائي. ولكنّ

محاولات بولس مع المسيحيين من ذوي الأصل اليهودي، قد أدت به إلى أن يحدد البر الحقيقي بأنه نعمة موهوبة في الوقت الحاضر. وهذا ما يحمله، في رسالته إلى أهل رومة على تعريف الحياة المسيحية أنها "برّ الله". ويمتاز هذا التعبير بأنه يحتفظ بالطابع الاسكاتولوجي المرتبط منذ البداية بالخلاص والملكوت، وبأنه في الوقت نفسه، يؤكد على أنّ البرّ هو أيضاً نعمة حاضرة من حيث معارضته الآتي من الأعمال. فبرّ الله هو إذن النعمة الإلهية، وهي في حد ذاتها اسكاتولوجية بل رؤيوية، ولكنها متحققة فعلاً ومنذ الآن في الحياة المسيحية بصورة مسبّقة. وسوف يقول القدير بولس إن بر الله ينزل من السماء (رومة 1: 17، 3: 21- 22، 10: 3)، ويأتي لكيٍ يجدّد البشرية. هو خير خاص بالله في أساسه، يصبح خاصاً بنا، دون أن يفقد طابعه السماوي. وفي الوقت نفسه، يفرض القديس بولس ضمناً أن اشتراكنا في هذا البر يرجع إلى أمانة الله نحو عهده، أي في النهاية إلى رحمته. بل في بعض الأحيان، يعبّر عن هذه الفكرة بوضوح، فنصل إلى المعنى الثاني "لبر الله" عند القديس بولس، ويكون مرادفاً للرحمة كصفة إلهية. وهذا ما نشاهده في رومة 3: 25- 26: "ويظهر الله بره في الزمن الحاضر، ليكون باراً ومبرراً من له الإيمان بيسوع المسيح". وفي رومة 10: 23 يقارب المفهومان: "جهلوا بر الله (النعمة الممنوحة للمسيحيين) وحاولوا إقامة برّهم فلم يخضعوا لبرّ الله" (الرحمة). وهكذا نرى أن مفهوم البر في الكتاب المقدس له طابع مزدوج. فنظرا إلى الدينونة الإلهية التي تمارس على مجرى التاريخ، ينبغي للإنسان أن "يصنع البر". وهو يدرك هذا الواجب بصورة تزداد روحانية، فتنتهي إلى "العبادة بالروح والحق" (يوحنا 4: 24). ومن جهة أخرى، نظراً إلى تدبير الخلاص، يدرك الإنسان عجزه في الحصول على هذا البر، بفضل أعماله الشخصية، لكنه يناله كهبة من جانب النعمة. وفي آخر الأمر، لا يمكن إرجاع برّ الله إلى فعل من أفعال الدينونة، إنما هو، فوق كل شيء، رحمة وأمانة نحو قصده الخلاصي: فهو يخلق في الإنسان البرّ الذي يطالبه به.

برية

مقدمة

مقدمة

يفهم المعنى الديني لكلمة "برية" بطرق مختلفة، حسبما فكرنا فيها كمكان جغرافي، أو كعمر متميز في تاريخ الخلاص. فمن وجهة النظر الأولى، البرية هي أرض لم يباركها الله: تندر فيها المياه والنباتات، كما كان الحال في جنة الفردوس قبل هطول الأمطار (تكوين 2: 5)، وتستحيل فيها الحياة (إشعيا 6: 11). إن حولت قطعة أرض إلى برية رجعت إلى حالة الخراب الأصلي (إرميا 2: 6، 4: 20- 26). وهذا هو القصاص الذي كانت تستحقه خطايا إسرائيل (حزقال 6: 14، مراثي5:

18، متى 23: 38). في هذه الأرض القاحلة تسكن الأرواح الشريرة (لاويين 16: 10، لوقا 8: 29، 11: 24) والشياطين، (لاويين 17: 7) والوحوش المؤذية الأخرى (إشعيا 13: 21، 14: 23، 30: 6، 34: 11- 16، صفنيا 2: 13- 14). وبالإيجاز تعتبر البرية الأرض المالحة (ملح) التي تختلف عن الأرض المسكونة اختلاف اللعنة عن البركة. والفكرة السائدة في الكتاب المقدس هي أن الله أراد أن يجتاز شعبه هذه "الأرض المخوفة" (تثنية 1: 19) للدخول به إلى الأرض التي تفيض لبناً وعسلاً. وسيغير هذا الحدث دلالة الرمز السابق. فإن كانت البرية تحتفظ دوماً بطابعها كمكان مهجور، فهي فوق كل شيء تذكّر المرء بحقبة من التاريخ المقدس تشهد ولادة شعب الله. إن رمزية البرية في الكتاب المقدس لا يمكنها أن تختلط بحركة تصوفية تبتغي العزلة والهروب من الحضارة. إنها لا تقصد الرجوع إلى اعتزال مثالي، ولكنها تقصد زمن عبور البرية، الذي يجد صورته النهائية في خروج بني إسرائيل من أرض مصر.

العهد القديم

أولاً: سيراً نحو أرض الميعاد

إن ذكريات رحلة البرية لم توصف وصفاً مثالياً إلا في عهد متأخر فقط، بخلاف ذكريات الخروج من مصر. فالتقاليد -في شكلها الحالي- تبين أن رحلة البرية كانت فترة لامتحان الشعب، بل حتى فترة جحود، ولكنها كانت دوماً فترة يتجلى فيها مجد الرب. هناك ثلاثة عناصر تحكمت في هذه الذكريات: خطة الله، وعدم أمانة الشعب، وانتصار الله.

1. خطة الله:

كان هناك قصد مزدوج في عبور البرية. فقد اتخذ الشعب هذا الطريق مع أنه لم يكن الطريق الأقصر لأن الله اختاره لهم صراحة مريداً أن يكون هو المرشد لشعبه (خروج 13: 17 و21). ثم كان على العبرانيين أن يعبدوا الله في برية سيناء

(خروج 3: 17- 18= 5: 1- 3). وفي الواقع قد استلموا فيها الشريعة وعقدوا العهد الذي جعل من هؤلاء المتشردين شعباً حقيقياً لله، أمكن إحصاؤه (عدد 1: 1- 3). ولقد أراد الله لشعبه أن يولد في البرية، ومع ذلك فإنه وعد بإعطائه أرضاً، مما يجعل من الإقامة في البرية فترة ممتازة، لكنها وقتية.

.2عدم أمانة الشعب:

إن الطريق الذي اختاره الله لا يقارن مطلقاً بأرض مصر الطيبة، التي لم ينقص الشعب فيها الغذاء أو الآمان. ولكنه كان الطريق المؤدي إلى الإيمان المطلق بالذي يقود إسرائيل. ومنذ بداية الرحلة تذمر العبرانيون على تدبيرات الله. فلا أمان، ولا ماء، ولا لحم! وكل أنباء الرحلة تفيض بذكر هذه التذمرات (خروج 14: 11، 16: 2- 3، 17: 2- 3, عدد 14: 2- 4، 16: 13- 14، 20: 4- 5، 21: 5). وقد أثارها الجيل الأول، وكذلك الثاني، في البرية. وسبب الشكوى واضحة، فإنهم قد حُرموا الحياة العادية التي كانوا يحيونها في مصر والتي رغم قسوتها ظهرت لهم أفضل من هذه الحياة غير المألوفة الخاضعة لعناية الله فقط. فالحياة مع العبودية أفضل من توقع الموت. والخبز واللحم أفضل من المن العديم الطعم. وهكذا كشفت البرية قلب الإنسان فهو عاجز عن الانتصار على الاختبار الذي وضعه الله له.

.3انتصار الرحمة الإلهية:

لكن إذا كان الله قد سمح بهلاك كل أولئك الذين تقسوا في عدم الأمانة وعدم الثقة، مع ذلك فإنه لا يتخلى عن خطته، إذ يُخرج من الشر خيراً. فقد أعطى للشعب المتذمر طعاماً عجيباً، وماء زلالاً. وان كان لا بد له من أن يؤدب الخطأة فانه يقدم لهم وسائل للخلاص غير متوقعة، مثل الحيّة النحاسية (عدد 21: 9). ويعلن الله دوماً قداسته ومجده بقوة عظيمة (20: 13). ويتجلى هذا المجد بصفة خاصة في دخول الشعب أرض الميعاد بقيادة يشوع بن نون. وهذا الانتصار الأخير يجعلنا

نرى أن البرية ليست فترة لإظهار تمرد الشعب بقدر ما هي زمن إبراز أمانة الله ورحمته، فان الله دوماً يتدارك المتمردين وفق خطته.

ثانياً: الرجوع إلى الماضي للتأمل في فترة البرية

وعندما استقر الشعب في أرض الميعاد وحولها إلى بلد زاهر، سرعان ما انشر فيه الفساد وعبادة الوثن، وذلك بتفضيله هبات العهد على عهد الواهب. وسوف يضفي الطابع المثالي على مدة البرية محاطة بهالة من المجد الإلهي.

.1الدعوة إلى الاهتداء:

عن طريق التذكر يعمل كتاب تثنية الاشتراع على إحياء أحداث البرية التي تجلت فيها عناية الله الأبوية العجيبة (تثنية 8: 2- 4 و15- 18). فلم يهلك الشعب، لكن وضع تحت الاختبار، لكي يدرك أنه ليس بالخبز وحده يحيا الإنسان، بل بكل كلمة تخرج من فم الله. وكذلك حثَّ بساطة العبادة في فترة البرية بني إسرائيل على ألا يكتفوا بتقوى شكلية (عاموس 5: 25، أعمال 7: 42). وبالعكس فإنّ ذكريات التمرد تدعو الشعب إلى الاهتداء وتجعل رجاءهم في الله وحده. وتحدوهم أن يكفّوا منذ الآن عن تصلب الرقاب، وتجربة الله (مزمور 78: 17- 18 و40، 95: 7- 9، أعمال 7: 51). وأن يتعلموا أن يصبروا لمشورته (مزمور 106: 13- 14)، ويتأملوا في انتصار رحمته (نحميا 9، مزمور 78: 106، حزقيال 20.)

.2أعد الله العجيبة:

ورغم ذكرى هذه الخيانات لم يكن هناك أي تفكير في تصوير الإقامة في البرية كعقاب وبالأولى إذا ذكرت العجائب التي ميزت عصر خطوبة الله لشعبه، لأن ذلك العصر كان العصر الذهبي في الماضي بالمقارنة مع العصر الحاضر في كنعان. لذلك فلمّا ذهب إيليا إلى حوريب لم يذهب لمجرد البحث عن ملجأ في البرية، بل ليجدد قواه من الينبوع الأصيل (1ملوك 19). ولما كانت العقوبات لم تنجح في رد

العروس الزانية، فقد يأخذها الله إلى البرية ويخاطب قلبها (هوشع 2: 14) ويتزوجها مرة أخرى (2: 19- 20) أي يعيد إليها زمن خطبتها. وتلذّذت الذاكرة بالمعجزات السابقة، فصار المن في أعين بني إسرائيل حنطة السماء (مزمور 78: 24) وخبزاً يلائم كل ذوق (حكمة 16: 21). وهذه العطايا هي أيضاً عربون لحضور الله الحالي بينهم لأنه أمين، ومحب (هوشع 11)، وراعٍ (إشعيا 40: 11، 63: 11- 14، مزمور 78: 52). وبسبب هذه الفترة، التي عاش فيها الشعب قريباً جداً من الله، كيف يمكنه ألا يكون له ثقة كاملة في ذلك الذي يقوده ويطعمه؟ (مزمور 81: 11.)

.3نموذج البرية:

ولئن كانت فترة البرية مثالية فلماذا لا يعمل على استمرارها هذا ما حاول الركابيون أن يعملوه عندما ارتضوا أن يسكنوا في خيام لكي يبينوا رفضهم لحضارة الكنعانيين (ارميا 35)، وكذلك رهبان قمران عندما نبذوا الكهنوت الرسمي في أورشليم. وهذه الفكرة في الهروب إلى البرية لها عظمتها. فيمكن أن تعطي معنى لموقف إنسان مضطهد (1 مكابيين 2: 28- 30، عبرانيين 11: 38). ولكن بقدر ما تنعزل هذه الفكرة عن الحادث الذي انبعثت منه، بقدر ذلك قد تنقلب إلى هروب لا جدوى منه: لأن الله لم يدعُ إسرائيل ليعيش في البرية، بل ليعبرها ويسكن أرض الميعاد. وعلاوة على هنا فان البرية تحتفظ بقيمتها الرمزية. فإن الخلاص الذي كان يرجوه الأسرى في بابل قد تصور لهم على شكل خروج جديد، فيه ستزدهر البرية تحت أقدامهم (إشعيا 32: 15- 16، 35: 1- 2، 41: 18، 43: 19-20). وتقدم بعض كتب الرؤية الخلاص في نهاية الزمن على شكل تحويل البرية إلى جنة، وعندئذ يظهر المسيح في البرية (راجع متى 24: 26، أعمال 21: 38، ،رؤيا 12: 6، 14(

العهد الجديد

أولاً: المسيح والبرية

إذا كانت جماعات الأسينيين- مثل تلك التي كانت في قمران- تمتدح الاعتزال عن المدن والهروب إلى البرية، فإن يوحنا المعمدان لم يشأ أن يكرس تصوفاً يقوم على التعبد في البرية. ولم يبدأ كرازته هناك إلا لسبب استرجاع ميزات الفترة السابقة في عهده. وهو بعدما يجدد بمياه الأردن قلوب المعمدين يعيدهم إلى أعمالهم (لوقا 3: 10- 14). فلم تكن البرية إلا واسطة للاهتداء استعداداً لمجيء المسيح.

.1المسيح في البرية:

أراد يسوع أن يكرّر في حياته المراحل المختلفة التي مرّ بها شعب الله. وقد اقتاده الروح القدس إلى البرية -مثل العبرانيين في القديم- ليجرب هناك (متى 4: 1- 1//). لكنه -بعكس آبائه السابقين- انتصر على التجارب وظل أميناً لأبيه، مفضلاً كلمة الله على الخبز، والثقة بالله على المعجزات الباهرة، وخدمة الله على كل أمل في السيطرة الأرضية. والتجربة التي سبق أن فشلت وقت الخروج وَجَدَت لها تفسيراً: فإن يسوع هو الابن البكر الذي تم فيه مصير إسرائيل. وقد نجد في رواية إنجيل مرقس (مرقس 1: 12- 13) فكرة استرداد الفردوس.

.2المسيح بريتنا:

لا شك أن يسوع في حياته العامة كان يستخدم البرية ليهرب إليها من ازدحام الجماهير (متى 14: 13، مرقس 1: 45، 6: 31، لوقا 4: 42)، وليجد مكاناً ملائماً يعتزل فيه للصلاة (مرقس 1: 35//). لكن لا تعتبر هذه التصرفات إشارة مباشرة إلى رمز البرية. وبالعكس لقد قدم لنا الإنجيل شخص يسوع بصفته الحاوي في ذاته هبات الأمس العجيبة. فهو الماء الحي، وهو الخبز النازل من السماء، وهو الطريق والمرشد. وهو النور في الليل، والحية النحاسية التي تهب حياة لكل من ينظر إليها ليخلص. وأخيراً هو ذلك التي تتم فيه معرفة الله العميقة بالاشتراك في جسده ودمه. ويمكن القول -بنوع ما- إن المسيح هو بريتنا. فإننا فيه انتصرنا على

التجربة، وفيه ننال الشركة الكاملة مع الله. ومن ثم فقد أكملت البرية -كمكان وزمان- في شخص المسيح.

ثانياً: الكنيسة في البرية

لا زال رمز البرية يلعب دوراً هاماً لفهم حالة الكنيسة. فإنها تحيا مختبئة في البرية لحين عودة المسيح الذي سيضع حداً لسلطان الشيطان (رؤيا 12: 6، 14). ولكن يرتبط الرمز وثيقاً بخلفية الكتاب المقدس عندما يكثّر يسوع الأرغفة في البرية، فهو يبين لتلاميذه أنه ليس من الضروري أن يحيا المرء في البرية، بل أنه قد بدأ عصر جديد يحيا فيه الإنسان على وجه أسمى بكلمة المسيح نفسها (متى 14: 13- 21//). وقد سار بولس في نفس هذا الاتجاه. فنادى بأن الأحداث القديمة كانت لتعليمنا نحن الذين انتهت إليهم أواخر الأزمنة (1 كورنتس 10: 11). قديماً اعتمد العبرانيون في الغمام وفي البحر. واليوم، نعتمد بالمسيح ونتغذى بالخبز الحي، ونرتوي بماء الروح الذي ينفجر من الصخرة. وهذه الصخرة هي المسيح. فلا مجال للوهم، فنحن نعيش في البرية ولكن بطريقة رمزية. ولا تزال صورة البرية ضرورية لنفهم طبيعة الحياة المسيحية. ونحن نحيا هذه الحياة تحت علامة التجربة ما دمنا لم ندخل بعد إلى راحة الله (عبرانيين 4: 1). لذلك فإننا إذ نذكر أحداث الماضي يجب ألا نقسّي قلوبنا. والنصرة مضمونه ليومنا الحاضر، لأننا "شركاء المسيح" (عبرانيين 3: 14) الذي بقي أميناً في وقت التجربة.

برص

مقدمة

.1البرص نجاسة وعقاب إلهي:

.2شفاء البُرص:

مقدمة

يجمع الكتاب المقدس في فئة البرص بحصر المعنى (نيجاع) كلمة تعني أولاً "جُرْح، ضربة") وتحت أسماء مختلفة، أمراضاً جلدية كثيرة، و بصفة خاصة مُعدية، بما في ذلك من تعفن الثياب أو الحيطان (لاويين 13: 00047، 14: 33.)...

.1البرص نجاسة وعقاب إلهي:

إن البرص بحسب الشريعة هو نجاسة معدية، لذلك يُنبذ الأبرص من الجماعة لحين شفائه وتطهيره الطقسي الذي يستلزم تقديم ضحية عن الخطيئة (لاويين 13- 14). وهذا البرص هو "الفرح" بالذات الذي يضرب (بالعبرية "ناجاع") الله به الخاطئين. إن إسرائيل مهدد به (تثنية 28: 27 و35). وقد ضُرِب به المصريون (خروج 9: 9- 11)، وكذلك مريم (عدد 12: 10- 15) وعُزَيّا (2 أيام 26: 19- 23). فالبرص هو مبدئياً علامة الخطيئة، ومع ذلك إذا ضرب الله "الخادم" المتألم (في الترجمة اللاتينية (leprosum بحيث يأخذ الناس في التحول عنه. كما عن الأبرص، فلذلك لأنه، رغم براءته يحمل خطايا البشر الذين صوف يشفون جراحه (إشعيا 53: 3- 12، راجع مزمور 73: 14.)

.2شفاء البُرص:

قد يكون الشفاء طبيعياً، ولكنه يحدث أيضاً على سبيل المعجزة، كما حدث لنعمان في مياه الأردن (2ملوك 5). وهذا علامة التعاطف الإلهي والقدرة النبوية. وعندما يشفي يسوع البرص (متى 8: 1- 4//، لوقا 17: 18- 19)، فإنما ينتصر على القرح بالذات، وبذلك يشفي البشر منه، ويحمل عنهم أمراضهم (متى 8: 17). واذ يطهر يسوع البرص ويعيد ضمهم إلى الجماعة، فانه يلغي بفعل المعجزة الحد الفاصل بين الطاهر والنجس. وإن أمر بالتقدمات الشرعية، فذلك من قبيل تقديم الشهادة: فيتحقق الكهنة من احترامه للشريعة، وفي الوقت نفسه، من قدرته على صنع الأعجوبة. إن شفاء البرص مضافاً إلى أعمال الشفاء الأخرى، يقوم علامة

على أن يسوع "هو الآتي" (متى 11: 5//). ولأجل ذلك يقبل الاثنا عشر، الذين أوفدهم يسوع للرسالة، الأمر والسلطان، حتى يظهروا بهذه العلامة أنه قد اقترب ملكوت السماوات (متى 10: 8).

بركة

أولاً: غنى البركة

لا تشير البركة، غالباً، إلا إلى أكثر صيغ الدين سطحية، وإلى عبارات من التمتمة، وممارسات خالية من المعنى، يزداد تمسك المرء بها بقدر ما يقل إيمانه. ومن ناحية

أخرى، فالتقليد المسيحي الحي نفسه لم يحتفظ من بين عبارات البركة الواردة في الكتاب المقدس، إلا بأقلها ثراء في المعنى، واضعاً تلك التي هي أكثر أهمية في عداد أنواع النعمة والشكر. ومن هنا كان عدم الاكتراث فعلاً لكلمات البركة، بل وللحقيقة التي يمكن أن تعنيها هذه الكلمات. ومع ذلك، فإن آخر حركة مرئية للمسيح على الأرض، وهي رفع يديه مودعاً بركته لكنيسته، (لوقا 24: 50- 51)، هي ما أثبتته معالم الفن المسيحي في بيزنطة والكاتدرائيات. وإن الإسهاب في تفصيل غنى البركة في الكتاب، هو في حقيقة الأمر إظهار لآيات السخاء الإلهي، وللطابع الديني لما يثيره من إعجاب لدى المخلوقات. البركة هي عطية تتعلق بالحياة وسرّها، وهي عطية تعبّر عنها الكلمة وسرها. إن البركة كلمة على قدر ما هي عطية، نطق بقدر ما هي خير. (راجع اللفظ اليوناني eu-logia واللاتيني(bene-dictio ، لأن الخير الذي تأتي به ليس شيئاً محدداً وليس عطية معيّنة، هذا الخير ليس من عداد ما نملك ونحوز، بل من مستوى ما نكون عليه، إذ إنه لا يتعلق بفعل الإنسان بل بصنع الله. والبركة تعني التعبير عن العطية الخلاقة والمحبة، سواء قبل أن تحدث في الوجود، في شكل الابتهال بالصلاة، أو بعد أن يتم حدوثها، في شكل رفع الشكر. ولكن بينما تذكّر صلاة البركة مقدماً السخاء الإلهي، فإن الشكر ينظر إليه وقد ظهر بالفعل.

ثانياً: مصطلحات البركة

يستخدم أصل واحد في اللغة العبرية (كما في الفرنسية: برغم الوهن الذي أصاب الكلمة فيها): وهو الكلمة العبرية: برك. وتمتّ هذه الكلمة إلى الركبة وإلى السجود، ولعله أيضاً إلى القوة الحيوية للأعضاء الجنسية للدلالة على كل صور البركة، بكل مستوياتها. فثمة كلمات ثلاث بالعبرية تعبّر عن البركة باعتبارها في الوقت نفسه شيئاً معطى، وعطاء الشيء، وأسلوب تقديم هذه العطية: الاسم "براكاه" والفعل "باريك"، والصفة "باروك."

.1البركة:

تنطوي هذه الكلمة، حتى في أكثر معانيها الدنيوية والمادية، أي في معنى "هدية"، على نوع دقيق بالغ الوضوح من اللقاء بين إنسان وآخر. فالهدايا المقدمة من ابيجائيل لداود (1 صموئيل 25: 14- 27)، ومن داود لرجال يهوذا (1 صموئيل 30: 26- 31)، ومن نعمان بعد شفائه إلى أليشاع (2 ملوك 5: 15)، ومن يعقوب لعيسو (تكوين 33: 11)، تهدف جميعها إلى ترسيخ وحدة أو مصالحة. ولكنّ أكثر مناسباتِ استخدامِ الكلمة تواتراً، إلى حد كبير، واردة في إطار ديني. فحين تُختار كلمة بركة للدلالة حتى على نواحي الفن الأكثر مادية، فإنما ذاك يكون لإسنادها إلى الله وإلى سخائه (أمثال 10: 6 و22، سيراخ 33: 17)، أو أيضاً إلى تقدير رجال الخير. (أمثال 11: 11، 28: 20، سيراخ 2: 8). وتوحي البركة بصورة الرفاهية السوية، ولكن بصورة السخاء أيضاً نحو البائسين (سيراخ 7: 32، أمثال 11: 26)، و دوماً تذكّر بصورة عطف الله. هذه الوفرة، وهذا الهناء هما ما يسميه العبرانيون السلام، وغالباً ما تتّحد الكلمتان معاً، إلا أنه إذا كانت كلتاهما تبرزان الاكتمال عينه في الغنى، فإن غنى البركة الجوهري هو غنى الحياة، والخصوبة. إن البركة تُزهِر (سيراخ 11: 22 في النص العبري) كجنة عدن (سيراخ 40: 17). ورمزها المفضل هو الماء (تكوين 49: 25، سيراخ 39: 22)، والماء نفسه بركة أساسية لا غنى عنها (حزقيال 34: 36، ملاخي 3: 10). وكما يوحي الماء في الوقت ذاته بالحياة التي يغذيها على الأرض، أنه يوحي أيضاً، نظراً إلى مصدره السماوي، بسخاء الله، وبمجّانية عطاياه، وبقدرته المحيية. وتجمع نبوة يعقوب بشأن يوسف كل هذه الصور: الحياة الخصبة، والماء، والسماء: "بركة السماء من العلو، وبركات الغمر الراكد أسفل، وبركات الثديين والرحم" (تكوين 49: 25)0 إن هذه الحساسية إزاء سخاء الله في عطايا الطبيعة، تُعِدُّ إسرائيلَ لاقتبال مآثر نعمته.

.2بَارَكَ:

يتضمن الفعل تشكيلة من الاستعمالات بالغة التنوع، ابتداء من التحية العابرة الموجهة إلى المجهول عابر الطريق (2 ملوك 4: 29)، والصيغ المعتادة للمجاملة (تكوين 47: 7 و10، 1 صموئيل 130: 10)، إلى أسمى هبات الإنعام الإلهي.

وفي أغلب الأحيان، فإن الذي يبارك هو الله، وتبث بركته الحياة دوماً (مزمور 65: 11، تكوين 24: 35، أيوب 1: 10). لذلك فإن الكائنات الحية وحدها هي المؤهلة لاقتبالها، أما الأشياء الجامدة فإنها تُكرَّس لخدمة الله وتُقدّس بحضوره، ولكنها لا تُبارَك. والآب هو، بعد الله، مصدر الحياة، ولديه القدرة على أن يبارك. وبركته فعّالة، أكثر من أية بركة أخرى، كما أن لعنته رهيبة (سيراخ 3: 8)، ولا بدَّ أن إرميا كان قد بلغ منتهى التَعَب حين تجاسر ولعن الإنسان الذي بشّر أباه بأن ابناً ولد له (إرميا 20: 15، راجع أيوب 3: 3). ويحدثُ غالباً، في مفارقة فريدة، أن يبارك الضعيفُ القويّ (أيوب 29: 13، مزمور 72: 13- 16، سيراخ 4: 5)، وأن يتجاسر الإنسان فيبارك الله. ذلك أنه إذا لم يكن لدى الفقير"شيء يعطيه للغني، وإذا لم يكن لدى الإنسان شيء يعطيه لله، فإن البركة تقيم بين الكائنات تياراً حيوياً ومتبادلاً يسمح للأصغر بأن يبصر كرم القوي يفيض عليه. فليس مخالفاً للعقل أن نبارك الله، وهو "المتعالي بركةً" (نحميا 9: 5)، فالأمر يتمثّل ببساطة في اعتراف بكرمه وتقديم الشكر له، وهذا هو الواجب الأول (رومة 1: 21.(

.3مُبارَك:

وهو اسمُ المفعول: يُعتَبَر الأكثر قوة بين ألفاظ البركة جميعاً. إنه يكوِّن مركز الصيغة النموذجية للبركة الإسرائيلية: "مبارك فلان...!". هذه الصيغة وهي ليست مجرد إثبات، ولا تمنياً محضاً، بل تنطوي على الحماسة أكثر مما تنطوي عليه السعادة وتنطلق كصيحة أمام شخصية أعلن الله تواً بها قدرته وسخاءه، واختارها "من بين الجميع": ياعيل، "على جميع الساكنات في الأخبية" (قضاة 5: 24)، إسرائيل، "فوق جميع الشعوب" (تثنية 7: 14)، مريم، "في النساء" (لوقا 1: 42 راجع يهوديت 13: 18)0(انه إعجاب أمام ما يستطيع الله أن يصنعه في مختاره. إن الشخص المبارك هو في العالم بمثابة وحي من الله، فهو إليه ينتمي بصفة خاصة، إنه "مبارك من يهوه"، كما أن بعض الأشخاص هم "قديسو يهوه". ولكن، في حين أن القداسة التي تكرّس لله، تفصل عن العالم الدنيوي، فإن البركة تجعل من الشخص الذي يعيّنه الله نقطة تجمّع ومصدر إشعاع. فالقديس والمبارَك ينتميان

كلاهما إلى الله، ولكنّ القديس يُعلن بالأحرى عظمة الله التي لا تُدرَك، بينما يعلن المبارك سخاءه الذي لا ينفد. وكما أن الصيحة: "مبارك فلان...!" ننطلق متواترة وتلقائية، فإن الصيغة المقابلة: "مبارك الله!" تنطلق أيضاً مثلها عن الدهشة التي يختبرها الإنسان أمام مبادرة يكشف فيها الله قدرته. وهي لا تبرز عظمة المبادرة بقدر ما تبرز ملاءمتها العجيبة، وصفتها كعلامة. ولنقلها مرةً أخرى: إن البركة هي استجابة الإنسان لوحي الله (راجع تكوين 14: 20 ملكيصادق، تكوين 24: 27 أليعازر، خروج 18: 10 بترو، راعوت 4: 14 بوعز إلى راعوت). وأخيراً فإن الصيحتين: "مبارك فلان...!" و"مبارك الله!" تترابطان وتتجاوبان في أكثر من مناسبة: "مبارك أبرام من الله العلي مالك السماوات والأرض!- وتبارك الله العلي الذي دفع أعداءك إلى يديك" (تكوين 14: 19-20، راجع 1 صموئيل 25: 32-33، يهوديت 13: 17- 18). وفي هذا التناغم الكامل، تظهر الطبيعة الحقيقية للبركة. إنها انفجار كله إعجاب أمام مَنْ اختاره الله، ولكنها لا تقتصر على الإنسان المختار، بل تتصاعد حتى الله الذي أعلن ذاته في هذه العلامة. إن الله هو المبارك بالذات، وهو يحوز ملء كل بركة. فإذا بورك، فلا محلّ للظن بأن شيئاً ما من أي نوع يضاف إلى غناه، وإنما معناه هو استسلام الإنسان لحمية ذلك الوحي، مع دعوة الكون لحمده. إن البركة هي دائماً اعتراف علني بالقدرة الإلهية وشكر على سخائها.

ثالثاً: تاريخ البركة

إن تاريخ إسرائيل كله هو تاريخ البركة التي وُعِد بها إبرهيم (تكوين 12: 3) والممنوحة للعالم في يسوع "الثمرة المباركة" " لبطن مريم المبارك" (لوقا ا: 42). على أن الاهتمام الموجه في كتابات العهد القديم إلى البركة، يشتمل على العديد من الفروقات البسيطة، بحيث تتضمن البركة معانيَ شتى.

.1حتى ابراهيم:

بعد أن بارك الخالق في البداية (تكوين 1: 28) الرجل والمرأة، إذا بهما يثيران بخطيئتهما لعنة الله. ومع ذلك، فإنه إذا كانت الحيّة (3: 14) والأرض (3: 17) قد لُعِنَتَا، فإن الرجل والمرأة لم يُلعَنا. فبعملهما،وبمعاناتهما، بل غالباً بثمن مشقّات الألم ستواصل الحياة مسيرتها(3: 16- 19). وبعد الطوفان، تُمنح الإنسانية قدرة وخصوبة بواسطة بركة جديدة (9: 1). على أن الخطيئة لا تكف عن تفتيت الإنسانية وتحطيمها: ففي مقابل بركة الله إلى سام، هناك لعنة كنعان (9: 26.(

.2بركة الآباء:

وعلى العكس من ذلك، فإن بركة ابراهيم هي من طراز جديد. فليس من شك في أنه سيكون لابراهيم أعداء في عالم ما زال منقسماً، وسيظهر الله له أمانته بأن يلعن أي شخص (بصيغة المفرد) يلعنه. ولكن هذه الحالة ينبغي أن نظلّ استثنائية، وقصد الله يتجه إلى مباركة "جميع أمم الأرض" (تكوين 12: 3). وكل ما يرويه كتاب التكوين هو تاريخ هذه البركة.أ) إن البركات الصادرة من الآباء هي ذات طابع أكثر قدماً، وتظهرهم على أنهم يستمطرون على أبنائهم، بصفة عامة، ساعة رحيلهم من الدنيا، قوى الخصوبة والحياة، "ندى السماء ودسم الأرض" (تكوين 27: 28)، وفيض اللبن و"دم العنب" (49: 11 و12)، والقوة لسحق مقاوميهم (27: 29، 49: 8- 9)، وأرضاً يقيمون فيها (27: 28، راجع 27: 39، 49: 9) وتخليد اسمهم (48: 16، 49: 8...) وبأسهم. وندرك في هذه المقطوعات ذات الإيقاع، في هذه الروايات، حلم القبائل البدوية الباحثة عن موطن، المندفعة للذود عن استقلالها، الواعية وقتئذ مع ذلك بأنها تكوّن جماعة حول بعض رؤساء وعشائر محظوظة (راجع تكوين 49). وفي الجملة، هو حلم البركة، كما يتوق إليها تلقائيا بنو البشر، وهم على استعداد لاكتسابها بجميع الوسائل، بما فيها العنف والخديعة (27: 18- 19).ب) و يقيم كتاب التكوين فوق هذه الكلمات المعادة وتلك الروايات الشعبية، الوعود والبركات التي نطق بها الله نفسه، لا ليتنصل منها، ولكن كي يضعها في مكانها المناسب داخل إطار عمل الله. وثمة في بركات الله. إشارةً إلى اسم قوي (تكوين 12: 2)، وذرية بلا عدد (15: 5)، وأرض للإقامة فيها (13: 14- 17).

ولكن هنا يتولى الله بذاته زمام مستقبل خاصته، فيغير اسمهم (17: 5 و15)، ويجعلهم يجتازون التجربة (22: 1) والإيمان (15: 6)، ومنذئذ يحدد لهم وصية (12: 1، 17: 10)0 انه يقصد فعلاً إشباع رغبة الإنسان، ولكن بشرط أن يكون ذلك داخل الإيمان.

.3البركة والعهد:

هذه الرابطة بين البركة والوصية هي أصل العهد ذاته: فالشريعة هي الوسيلة لتوفير الحياة لشعب "مقدس لله" وبالتالي "مبارك من الله". وهذا ما تعبّر عنه رتب العهد. فالعبادة هي، طبقاً للعقلية الدينية وقتذاك، الوسيلة المفضلة لضمان توفّر البركة الإلهية، وتكون، بفضل الاتصال بالأماكن والأزمنة والطقوس المقدسة، الوسيلة لتجديد -ما هي إلا قوة ضعيفة هزيلة- القوة الحيوية للإنسان وللعالم الذي يعيش فيه. وطبقاً لدين يهوه، لا تكون العبادة صحيحة إلا في إطار العهد والأمانة للشريعة. وإن بركات قواعد العهد (خروج 23: 25)، والإنذارات لجماعة شكيم أيام يشوع (يشوع 24: 19)، والبركات العظمى في تثنية الاشتراع (تثنية 28: 1- 14) هذه جميعها تفترض أساسا ميثاق عهد يعلن مطالب إرادة الله، ثم انضمام الشعب إليها، وأخيراً طقس العبادة الذي يثبّت الاتفاق ويسبغ عليه قيمة مقدسة.

.4الأنبياء والبركة:

لا يعرف الأنبياء قط لغة البركة. فمع أنهم رجال الكلمة وفاعليتها (اشعيا 55: 10- 11)، ورغم علمهم بأنهم مدعوّون ومختارون من قبل الله، ضمن آيات لعمله، (إشعيا 8: 18)، فإن عمله فيهم باطني عميق، بالغ الثقل، ضعيف الوضوح والانتشار، لدرجة أنه لا يثير فيهم وحولهم صيحة البركة. ورسالتهم، التي تقوم على التذكير بشروط العهد، وشجب مخالفتها، لا تدفعهم إلى المباركة. ومن بين الأساليب الأدبية التي يستخدمونها، فإن أسلوب اللعنة مألوف لديهم، بينما أسلوب البركة مجهول عملياً. ومما يستلفت النظر في المقام الأول، أن نرى في بعض الأحيان، في

عمق لعنة ذات طابع تقليدي، ظهور صورة أو تأكيد يعلن بأن وعد البركة يظل قائماً صحيحاً، وأنه من اليأس ستنطلق الحياة بمثابة "زرع مقدس" (إشعيا 6: 13). وهكذا ينطلق الوعد بحجر الزاوية في صهيون في وسط اللعنة ضد الحكام الحمقى الذين يحسبون أن المدينة منيعة (إشعيا 28: 14- 19)، كما أن النبوة العظمى في حزقيال عن انسكاب الروح، وهي الحافلة بصور البركة، الماء، والأرض والحصاد، تنتهي، بحسب منطق إلهي، بدينونة إسرائيل (حزقيال 36: 16- 38.(

.5أناشيد البركة:

تكوّن البركة أحد الموضوعات الكبرى لصلاة إسرائيل، فهي الجواب على كل عمل الله - الذي يقوم على الوحي. وهي قريبة جداً من الشكر، والحمد أو الاعتراف، وقائمة على الأساس نفسه، ولكنها أكثر منها كلها قرباً من الحدث الذي يكشف الله فيه عن ذاته، وتحتفظ بصفة عامة بنبوة أكثر بساطة: "تبارك الرب فإنه جعل لي رحمته العجيبة" (مزمور 31: 22)، "الذي لم يجعلنا لأسنانهم فريسة" (مزمور 124: 6)، "الذي يغفر جميع آثامك" (مزمور 103: 2). وحتى ترنيمة الفتية الثلاثة في الأتون، التي تدعو الكون لأن يرنّم بمجد الرب، لا تغفل صنيع الله الذي أتمّه تواً: "لأنه أنقذنا من الجحيم" (دانيال 3: 88.(

رابعاً: مباركون في المسيح

الله الآب، الذي لم يضنَّ بابنه، بل أسلمه إلى الموت من أجلنا، كيف لا يهب لنا معه كل شيء (رومة 8: 32)؟ ففيه منحنا كل شيء، فصرنا لايحوزنا شيء من هبات النعمة (1 كورنتس 1: 7)، وأصبحنا "مع ابراهيم المؤمن" (غلاطية 3: 9 راجع 3: 14) "مباركين لكل بركة روحية" (أفسس 1: 3). وفيه نقدم الحمد للآب على عطاياه (رومة 1: 8، أفسس 5: 20، كولسي 3: 17). إن حركتَيْ البركة: النعمة التي تنزل، والشكر الذي يتصاعد. يلقيان في يسوع المسيح. فليس ثمة شيء يجاوز هذه البركة، وجمع المختارين المتجمّعين تجاه العرس وتجاه الحمل ليرنموا

لنصرتهم النهائية، يصيحون بصوت جهير: لله "البركة والمجد والحكمة والشكر... إلى أبد الدهور!" (رؤيا 7:12). وهكذا، فان لم يكن العهد الجديد كله سوى البركة الكاملة يتلقاها الله ويرجعها إليه، لكان مع ذلك أبعد من أن يبقى دوماً ممتلئاً بألفاظ التبريك، نظراً إلى أنها نادرة نسبياً ومستعملة في مواضع معيّنة. ذلك يكفي لتحديد دور البركة الكتابية تحديداً دقيقاً.

.1مبارك الآتي:

لا تقدم الأناجيل سوى نموذجاً واحداً لبركة موجهة إلى يسوع، ذلك هو صيحة الجمع وقت دخوله أورشليم، تبجيل آلامه: "مبارك الأتي" (متى 21: 9//) وليس ثمة شخص توفرت فيه مثل يسوع صورة المبارك، الذي يعلن الله في بعلامات باهرة، قدرته وصلاحه (راجع أعمال 10: 38). إن مجيئه في العالم يثير موجة من البركات: لدى أليصابات (لوقا 1: 42)، ولدى زكريا (1: 68) ولدى سمعان (2: 28)، ولدى مريم نفسها (دون التصريح بلفظ بركة 1: 46- 47)، إنه هو بداهةً مركز تلك البركات: أليصابات تهتف: "مباركة ثمرة بطنك (1: 42). ولكن، فيما عدا النموذج الفريد في يوم الشعانين، لم يبارك أحد المسيح نفسه مباشرة. وليس غياب البركة هذا من باب الصدف لعله يعكس المسافة التي قامت تلقائياً فرسخت بين يسوع والبشر. فإن باركنا أحداً نكون بشكل ما متحدين به. وقد يفيد غياب البركة أيضاً نقص الاكتمال في وحي المسيح، ما دام عمله لم يبلغ بعد غايته، والغموض الذي يظل محيطاً بشخصه حتى موته وقيامته. وعلى العكس من ذلك، في كتاب الرؤيا، حينما يأتي الحمل الذبيح ليتولى سلطانه على العالم بتسلّمه الكتاب الذي فيه مصائر الكون مختومة، تهتف له السماء كلها: "الحمل الذبيح هو الأهل لأن ينال القدرة... والمجد والبركة" (رؤيا 5: 12 و13) ويكون للبركة هنا نفس اتساع المجال والوزن اللذين لمجد الله.

.2كأس البركة:

نطق يسوع ببركة، قبل أن يكثّر الخبزات (متى 14: 19//)، وقبل أن يوزع الخبز الذي صار جسده (متى 26: 26//)، وقبل أن يكسر الخبز في عماوس (لوقا 24: 30). ونحن أيضاً "نبارك كأس البركة" (1 كورنتس 10: 16). فهل تعني البركة في هذه النصوص إشارة خاصة أو صيغة معينة متميزة عن الكلمات الإفخارستية بالذات، أم أنها تشكل مجرد عنوان للكلمات التي تليها؟ أليس في ذلك ما يهمنا. فالواقع أن العبارات الواردة بشأن الإفخارستيا توثق الرابطة بين البركة ورفع الشكر، وفي هذه الرابطة تمثل البركة الجانب الطقسي والمرئي الإشارة والصيغة، بينما يعبر الشكر عن مضمون الإشارات والكلمات. إن هذا الطقس، من بين جميع الطقوس التي أمكن الرب إتمامها في حياته، هو الوحيد الذي يوفر لنا الاحتفاظ به، لأنه طقس العهد الجديد (لوقا 22: 20). وتجد البركة فيه تمامها الكامل، إنه عطية يُعبّر عنها في قول نافذ فوراً. إنه العطية الكاملة من الآب إلى أبنائه، أي كل نعمته، كما هو العطية الكاملة من الابن إذ يقدم حياته للآب، وكل شكرنا نرفعه متحداً بشكره، إنه عطية الخصوبة، سر الحياة ووحدة الشركة.

.3بركة الروح القدس:

إن كانت عطية الإفخارستيا تتضمن كل بركة الله في المسيح، وإن كان فعل يسوع الأخير هو البركة التي يستودعها كنيسته (لوقا 24: 51)، وتلك التي يحركها فيها (لوقا 24: 53)، فإن العهد الجديد، مع ذلك، لا يقول في أي موضع أن يسوع المسيح هو بركة الآب. ذلك أن البركة، في واقع الأمر، هي دائماً إلهية، الحياة التي يتم قبولها واستيعابها. والهبة هي، في المقام الأول، الروح القدس. ليس بمعنى أن يسوع المسيح مُعطًى لنا بأقل مما يعطى الروح القدس، ولكن الروح يُعطَى لنا ليكون فينا العطية التي ننالها من الله. وعبارات العهد الجديد واضحة الدلالة. إن المسيح لنا، هذا حقيقي، ولكنّ الحقيقة بنوع أخص أننا نحن للمسيح (راجع 1 كورنتس 3: 23، 2 كورنتس 10: 7). وأما عن الروح فيقال بخلاف ذلك مرات عديدة إنه يُعطَى لنا (مرقس 13: 11، يوحنا 3: 34، أعمال 5: 32، رومة 5: 5)، وإننا نناله (يوحنا 7: 39، أعمال 1: 8، رومة 8: 15)، وإنه حالّ فينا (رومة 8: 9،

رؤيا 3: 1)، لدرجة أنه يرد الحديث تلقائياً عن "هبة الروح القدس" (أعمال 2: 38، 45: 10، 11: 7). إن بركة الله، بالمعنى الكامل للكلمة، هي روحه القدوس. هذا، وإن هذه الهبة الإلهية، التي هي الله نفسه، تحمل كل سمات البركة. فمواضيع البركة العظمى هي: الماء الذي يحيى، والولادة والتجديد، الحياة والخصوبة، الملء والسلام، الفرح وشركة وحدة القلوب، هذه كلها هي أيضاً ثمار الروح القدس.

مقدمة

البساطة التي تُميّز الطفل (بالعبرية "باتي" وباليونانية nepios وفي ترجمة الكتاب اللاتينية المعروفة بالفولغا (nnocens, parvulu:لها عدة وجوه مختلفة في مدلولها: قلة خبرة وقلة تبصّر، طاعة، عدم الحسبان، استقامة القلب التي تدفع إلى الصدق في الكلام، وتتنافى مع الإساءة في النظرة والفعل. ومن ثم فهي تتعارض، سواء مع التمييز، أو مع الرياء والمخاتلة.

.1البساطة والحكمة:

ومن ثم فقد تكون البساطة شائبة. فإذا ما قامت على جهل (أمثال 14: 18) تحمل على التصرف بغير تبصّر (أمثال 22: 3)، وعلى تصديق كل كلام (أمثال 14: 15)، والتسليم لإغراءات اللذة المحرمة (أمثال 7: 7، 9: 16، رومة 16: 18)، كانت خفة قاتلة (أمثال 1: 32)، لا تليق بالمسيحي (1 كورنتس 14: 20). إن الحكمة تُنْقذ من هذه الخفة أولئك الذين يلبون نداءها، فيسمعون أمثالها (أمثال 1:

4). إنها تجعلهم حكماء (مزمور 19: 8)، إذا ما تفتحوا لنور كلمة الله (مزمور 119: 130- 131)، بتلك البساطة التي أعوزت حواء (2 كورنتس 11: 3)، وتعوز الذين يعتدون بحكمتهم الذاتية (متى 11: 25). إن هذا الإيمان المتواضع أحد شروط الخلاص (مرقس10: 15، 1 بطرس 2: 2)، هو الوجه الأول لبساطة أبناء الله، التي تختلف عن الطفولة الذهنية، لأنها بالعكس تفرض الاستقامة والنزاهة (فيلبي 2: 15)، اللتين يبقى أيوب مثالاً لهما (أيوب 1: 8، 2: 3.(

.2البساطة والاستقامة:

إن من يبحث عن الله ينبغي أن يهرب من كل رياء ومخاتلة (حكمة 1: 1)، بحيث إن شيئاً لا ينبغي أن يتقاسم قلبه (مزمور 119: 113، يعقوب 4: 8)، أو يُضلّل نيَّته (1 ملوك 9: 4، سيراخ 1: 28- 30)، أو يحدّ من سخائه البالغ حدّ المجازفة بالحياة (1 أيام 29: 17، 1 مكابيين 2: 37 و60)، أو يجعل ثقته في حالة تردُّد (يعقوب 1: 8). فلا اعوجاج في سلوكه (أمثال 10: 9، 28: 6، سيراخ 2: 12)، ولا في كلامه (سيراخ 5: 9). إنه يقبل عطايا الله ببساطة (أعمال 2: 46)، ويعطي دون ما حساب، بحبٍّ صادق (رومة 12: 8- 9، 1 بطرس 1: 22). ذلك لأن عينه بسيطة. ولما كان غير أهل للشر، أو لا يقصد إلا إتمام إرادة الله وإرادة المسيح، عندما يكون بصدد إطاعة البشر (كولسي 3: 22- 23، أفسس 6: 5- 7)0 إن هذا القصد الواحد ينير حياته (متى 6: 22، لوقا 11: 34)؛ ويجعله أكثر فطنة من الحيّة، ويرمز إلى صفاء النية هذا ببساطة الحمامة (منى 10: 16.(

بطرس

01الدعوة:

02الأوليّةَ:

03الرسالة:

أ) متى 16: 13- 23:
ب) لوقا 22: 31- 32 وأعمال الرسل:
جـ) يوحنا 21:

1- الدعوة:

إن اسم كيفا الذي أطلقه المسيح على سمعان (متى 16: 18، يوحنا ا: 42، راجع 1 كورنتس 1: 12، 15: 5، غلاطية 1: 18) يعني "صخر". وبفضل النعمة المعلّقة على هذا الاسم الجديد الذي يعبّر عن المهمّة المعينة له، يشترك سمعان بطرس في هذه الصفات التي ينسبها الكتاب المقدس إلى الله وإلى مسيحه، ألا وهي الصلابة التي تدوم والأمانة التي لا تتزعزع. وهذا ما يبين مركزه الفريد. لا يرجع اختيار بطرس إلى شخصيته مهما كانت جذّابة، ولا إلى أي فضل فيه (حتى قبل إنكاره). وإنما يرتكز هذا الاختيار المجاني وما يتبعه من رفعة على الرسالة التي عهد المسيح إليه بها، والتي سوف يتمّمها فيما بعد، في الأمانة و الحب (يوحنا 21: 15- 17).

02الأوليّةَ:

كان سمعان من بين الأوائل الذين دعاهم يسوع لأتباعه، (يوحنا 1: 35- 42). بل توحي الأناجيل الإزائية بأن بطرس هو أول المدعوين (متى 4: 18- 22//)، قاصدين إظهار أوليّته مسبّقاً، منذ حياة يسوع الأرضية. وأيّاً كان الأمر، يحتلّ بطرس مكانة فائقة ما بين التلاميذ، في رأس قائمة الرسل (متى 10: 2)، وقائمة جماعة الثلاثة المفضلين (راجع متى 17: 1//). وفي كفرناحوم، يجعل يسوع من بيت بطرس إقامته المألوفة (راجع مرقس 1: 29)، وهو الذي يتكلم دوماً باسم الآخرين (متى 16: 23، 18: 21، 19: 27)، وبخاصة في اللحظة الخطيرة التي يعترف فيها بأن يسوع هو المسيح المنتظر (متى16: 16//، يوحنا 6: 68). والرسالة الموجهة للنساء بعد القيامة (مرقس 16: 7) تتضمّن ذكراً خاصاً لبطرس.

ويتيح يوحنا له أن يكون أول من يدخل القبر (يوحنا 20: 1- 10)، وأخيراً، يظهر المسيح بنوع خاص بعد القيامة لكيفا قبل ظهوره للاثني عشر(لوقا 24: 34، 1 كورنتس 15: 5). وفي كل موضع، في العهد الجديد، تبرز أوليّة بطرس. ولكن لا يعفيه هذا الامتياز من ضرورة البحث الجاد عن قصد الله (راجع أعمال 10- 15 وغلاطية 2، في خصوص انتشار الكنيسة بين الأمم) كما أنه لا يلغي المسئولية الجماعية للرسل، ولا مبادرات الأشخاص الآخرين مثل بولس، فهذا الأخير، بعد هدايته، ومع وعيه بدعوته الخاصة (غلاطية 1: 15- 16)، يصعد إلى أورشليم للقاء بطرس (غلاطية 1: 18). وإن كان بولس يوبخ بطرس بمناسبة حادث أنطاكيا (غلاطية 2: 11- 14)، لتردّده حول الموقف الواجب إتّباعه في حالة عملية، مع ذلك فهو يكلمه بهذه اللهجة، باعتباره صاحب السلطة وقائد مسيرة الكنيسة.

03الرسالة:

تعتمد أوليّة بطرس هذه على رسالته، التي تفصح عنها نصوص إنجيلية عدة.

أ) متى 16: 13- 23:

يقيم المسيح بطرس صخراً (راجع إشعيا 51: 1- 3، متى 3: 9)، وأساساً لجماعته الاسكاتولوجية، ويكلفه برسالة ينبغي أن يفيد منها جميع الشعب، على مثال رسالة ابراهيم. والكنيسة، المقامة على بطرس، تضمن الانتصار على قوى الشر، التي هي سلطات الموت. وهكذا قد عهد إلى بطرس، الذي اعترف بأنّ يسوع هو ابن الله الحي، بأسمى رسالة ألا وهي تجميع بني البشر في جماعة تمنح لهم السعادة والحياة الأبدية. وكما أنه في الجسم، لا يمكن أن تتوقف وظيفة حيوية، كذلك في الكنيسة، الكائن الحيّ والمحيي، لا بد لبطرس أن يكون حاضراً على الدوام، من أجل توصيل حياة المسيح إلى المؤمنين دون ما توقف.

ب) لوقا 22: 31- 32 وأعمال الرسل:

مع التلميح إلى اسمه دون شك، يخبر يسوع بطرس بأنه ينبغي له، بعد رجوعه عن إنكاره، أن "يثبّت" إخوته. ولن يزول إيمانه، بفضل صلاة يسوع. هذه هي رسالة بطرس، كما يصفها لوقا في أعمال الرسل. فهو يرأس الجماعة الملتئمة في العليّة (أعمال 1: 13)، ويشرف على عملية انتخاب متّيا (1: 15)، ويحكم على حننيا وسفيرة (5: ا- 11)، وباسم سائر الرسل الموجودين معه، يعلن للجماهير تمجيد المسح القائم من بين الأموات ويبشر بفيض الروح (2: 14- 36)، ويدعو إلى المعمودية جميع الناس (2: 37- 41)، ممن فيهم "الوثنيين" (10: 1، 11: 18)، ويتفقّد جميع الكنائس (9: 32). وبمثابة علامات تؤيد سلطانه على الحياة يشفي المرضى (3: 1- 10) ويقيم ميّتاً، باسم يسوع (9: 36- 42). ومن جهة أخرى، إن بعض الأحداث مثل تبرير بطرس لمسلكه في تعميد كرنليوس (11: 1- 18)، وتداول مجمع أورشليم (15: 1- 35)، وكذلك بعض تنويهات بولس (غلاطية 1: 18 إلى 2: 14)، كل هذه توضح أن في الإدارة الجماعية لكنيسة أورشليم، كان يعقوب يحتلّ مركزاً هاماً، وأن لموافقته أهمية عظمى. ولكنّ هذه الوقائع وسردها، بدلاً من أن تقيم عقبة في سبيل أوليّة بطرس ورسالته، فإنها توضّح معناها العميق. فسلطة يعقوب، في الواقع، لا تتأصّل من نفس الجذور التي يستمد منها بطرس سلطته: فمند تلقّى هذا الأخير -بناء على أساس فريد مع كل ما يترتب على ذلك- رسالة نقل الإيمان سالماً (راجع غلاطية 1: 18)، واستؤمن على مواعد الحياة (متى 16: 18- 19).

جـ) يوحنا 21:

وفي صورة رسمية، ولعلها قانونية، يعهد المسيح بعد القيامة، ثلاثاً، إلى بطرس، بالعناية بالقطيع كله، حملاناً وخرافاً. وأنه على ضوء مثل الراعي الصالح (يوحنا 10: 1- 28)، ينبغي فهم هذه الرسالة. يخلّص الراعي الصالح خرافه، جامعاً إياها في قطيع واحد (10: 16، 11: 52)، ويمنح لها الحياة بوفرة، ومن أجلها يبذل حياته الخاصة (10: 11). لذلك فإن المسيح، إذ ينبئ بطرس باستشهاده الوشيك، يضيف قائلاً: "اتبعني". فإن كان عليه أن يسير على خطى سيّده، فلا يكون ذلك فقط

ببذل حياته، وإنما بتوصيل الحياة الأبدية لخرافه، حتى لا تهلك أبداً (10: 28). و"باتّباعه" المسيح الصخرة والحجر الحيّ (1 بطرس 2: 4) وبصفته الراعي الذي له سلطة ضمّ المؤمنين إلى الكنيسة، أي إنقاذهم من الموت، وتوصيل الحياة الإلهية إليهم، ينشئ بطرس وظيفة أساسية في الكنيسة، ويصبح هكذا بكل حقّ نائب المسيح. تلك هي رسالته وتلك هي عظمته.

بغض

مقدمة

أولاً: البغض بين الناس

1. العالم قائم عل البغض:

2. البار موضع بغض:

3. هل يستطيع البار أن يبغض؟

ثانياً: هل من بغض في الله؟

ثالثاً: يسوع إزاء البغض

1. بغض العالم ليسوع:

2. بغض العالم للمسيحيين:

3. يجب أن نبغض الشر لا الناس:

مقدمة

البغض هو نقيض الحب ولكنه أيضاً قريب منه جداً. فإذا تحوَّل حب أمنون لتامار فجأة إلى كراهية عنيفة، فما ذلك إلا لأن حبه (هواه) كان ملتهباً (2 صموئيل 13: 15). إن الكثير من الصيغ الكتابية، التي تعبر عن التعارض بصورة مطلقة بين اللفظين المتقابلين حب/ بغض (متى 5: 43، 6: 24)، تفترض شعوراً برد الفعل الطبيعي للحب، بأن ينقلب إلى بغض ذلك الشيء الذي كان أشد ما يتمسك به. إنها

حالة النفس التي يفترض كتاب التثنية قيامها، في حادث الزوج الذي يطلّق امرأته (تثنية 22: 13، 16). فهذا العنف في بعض ردود الفعل أمر أساسي في أسلوب اللغة الساميّة، الذي كثيراً ما يلجأ إلى جمع اللفظين المتضادين، دون توقف عد المعاني المتوسطة بين مدلوليها. إلا أن الواقع القائم فعلاً لا تتمثل فيه دائماً هذه القوة في الأسلوب. ففي الأسرة المبنيّة على تعدد الزوجات، قد يطلق على الزوجة التي تكون غير مفضّلة أو فقط محبوبة أقل من غيرها، أنها الزوجة المكروهة (تثنية 21: 15، راجع تكوين 29: 18 و31). وقد تساعد هذه الملاحظات على تفسير بعض العبارات الغريبة كتلك الواردة في لوقا 14: 26، راجع متى 10: 37). إلا أنه مع ذلك تبقى هناك معضلة دينية بشأن البغض: لماذا وكيف يرد البغض في البشرية؟ ماذا يقصد الكتاب عندما يشير إلى البغض عند الله؟ وأي موقف اتخذه المسيح إزاء البغض؟

أولاً: البغض بين الناس

.1العالم قائم عل البغض:

إن البغض بين الناس هو واقع كل يوم. ويلاحظ كتاب التكوين وجوده منذ الجيل الأول للبشرية (تكوين 4: 2- 8) ويستطيع الحكماء رصده بعين نافذة البصيرة (أمثال 10: 12، 14: 20، 19: 7، 26: 24- 26، سيراخ 20: 8). على إن الكتاب يبدي حكمة في تقدير هذا الواقع. إن البغض شر، وهو ثمرة الخطيئة، لأن الله صنع البشر إخوة ليعيشوا في محبة متبادلة. إن حادث قاين نموذج يُبيّن تماماً كيف يتحقق البغض: إنه يتولد عن الحسد، فيتطلع إلى إبادة الآخر، ويقود إلى القتل. وهذا يكفي للتنديد بأصله الشيطاني، على حد تفسير كتاب الحكمة: فإذا كان الشيطان يحسد سعادة الإنسان، أخذ يبغضه، فتسبب في موته (حكمة 2: 24). فمنذ ذلك الحين والناس يجرون على بغض بعضهم بعضاً (تيطس 3: 3.)

.2البار موضع بغض:

إن هذا الخط الثلاثي "حسد- فبغض- فقتل" منذ نشأته الأولى في الأزمنة الغابرة، لا يسير دائماً على نفس الاتجاه: فالشرير هو الذي يُبغض البار ويسلك مسلك العدو معه. وعلى هذا النحو كان تصرف قاين نحو هابيل، وعيسو نحو يعقوب، وأبناء يعقوب نحو يوسف، والمصريين نحو بني إسرائيل (مزمور 105: 25)، والملوك الأشرار نحو الأنبياء (1 ملوك 22: 8)، والأشرار نحو الأتقياء في المزامير، والغرباء نحو مسيح الرب (مزمور 18، 1)، ونحو صهيون (مزمور 129)، ونحو أورشليم (إشعيا 60: 15). وبالتالي إنه ناموس ثابت: من يحبه الله مكروه سواء كان فرزه مثيراً للحسد أم كان حاملاً توبيخاً حياً للخطأة (حكمة 2: 10- 20). على كلٍّ فإن الله نفسه يكون هو المستهدف، من خلال مختاره، فيصبح موضعاً للبغض (1 صموئيل 8: 7، حزقيال 3: 7.)

3.هل يستطيع البار أن يبغض؟

هل يستطيع البار، مقابل هذا البغض الذي هو ضحيته، أن يبغض؟ إنه بين ظهراني شعب الله تقوم وصية تأمر بمحبة القريب (لاويين 19: 17- 18)، لذا فإن التشريع يأمر بقتل القاتل الذي يصرع بداء البغض (تثنية 19: 11- 13). في الوقت الذي يحاول فيه التلطيف من عادة الأخذ بثأر الدم عن طريق تأسيس مدن يلجأ إليها (تثنية 19: 1- 10). ولكن ثمة حالات أخرى: كحال الأشرار الذين يبغضون الأبرار، وحال أعداء شعب الله: فهؤلاء وأولئك يسلكون كأعداء الله (عدد 10: 35، مزمور 83: 3). على أن السلوك الذي يمليه هنا حب الله، قد يبدو مذهلاً. فإن إسرائيل سيبغض أعداء الله، لكي لا يقتدي بسلوكهم: ذلك هو معنى الحرب المقدسة (راجع تثنية 7: 1- 6). إن البار التاعس، الذي قد يُجرَّب بحسد الأشرار والاقتداء بهم (أمثال 3: 31، مزمور 37، 73)، حفظاً لنفسه من الخطيئة، سيبغض حزب الأشرار(مزمور 26: 4- 5، 101: 3- 5) "إن حب هؤلاء الذين يبغضون الله" (2 أيام 19: 2) معناه التحالف مع الأشرار والتحول إلى عدم الإيمان (مزمور 50: 18- 21). إن حب الله الغيور ينبغي أن نبادله بحب دون منازع (مزمور 119: 113، 97: 10). إنه لا بد من التضامن مع هدفه في كل شيء: بأن نحب ما

يحب، ونبغض ما يبغض (عاموس 5: 15، أمثال 8: 13، مزمور 45: 8). فكيف لا نُبغض إذاً الذين يبغضونه (مزمور 139: 21- 22)؟ إلا أن هذا الموقف لا يخلو من اللبس ومن الخطر: أفلا يؤدي بنا بسهولة إلى أن نرى في كل عدو للذات أو للوطن عدواً لله، من أجل أن نصادر عن أنانية ميزات الاختيار الإلهي؟ فلم يكن هذا الخطر خطراً وهمياً. فجماعة قمران المتزمتة كانت تضمر لمذهب باليعال "بغضاً أبدياً" فتخلط في الواقع بين "جانب الله" وبين جماعتها المغلقة. "أحبب قريبك وأبغض عدوك" (متى 5: 43) لم يكن هذا نص الشريعة القديمة، إلا أن كثيرين كانوا يقبلون مثل هذا التفسير التعسفي، الذي تمليه عزلة في الرأي ضيّقة الأفق.

ثانياً: هل من بغض في الله؟

كيف يمكن التحدث عن البغض في صدد إله المحبة؟ في الواقع لا يمكن أن يبغض الله أي كائن من الكائنات التي صنعها (حكمة 11: 24). إنها شتيمة إذ ينسب إليه بغض شعبه (تثنية 1: 27، 9: 28). إلا أن إله المحبة هو أيضاً الإله القدوس، الإله الغيّور. ومحبته ذاتها تفرض كراهية عنيفة للخطيئة. إنه يبغض عبادة الأوثان، سواء عند الكنعانيين (تثنية 12: 31، 16: 22)، أم عند بني إسرائيل (إرميا 44: 4). ويبغض الرياء في العبادة (عاموس 5: 21، إشعيا 1: 14)، والاختلاس والجريمة (إشعيا 61: 8)، ويمين الزور (زكريا 8: 17)، والطلاق (ملاخي 2: 16)، وبوجه عام تلك المجموعة من الخطايا التي يوردها كتاب الأمثال 6: 16- 19. والآن، فان الخاطئ يُشكِّل، بنوع ما، هو وخطيئته شيئاً واحداً، إنه يضع نفسه في موقف العدو (أي في موقف "المبغض" لله: خروج 20: 5، تثنية 7: 10، مزمور 139: 21، رومة 1: 30). إن التنافر الكامل الذي ينشأ بينه وبين الله بسبب خطأه، يترجمه الكتاب بلفظ "بغض". فالله يبغض العنيف (مزمور 11: 5)، وعابد الوثن (مزمور 31: 7)، والمرائي (سيراخ 27: 24)، وبوجه عام كل صانعي السوء (مزمور 5: 6- 8). إنه يبغض شعب إسرائيل الخائن (هوشع 9: 15، إرميا 12: 8)، كما أبغض الكنعانيين بسبب كل جرائمهم (حكمة 12: 3). ويصبح الأمر أكثر تعقيداً نوعاً ما عندما يُعلن: "لقد أحببت يعقوب وأبغضت عيسو (ملاخي 1: 2-

3، رومية 9: 13). هنا يشير لفظ يعقوب إلى إسرائيل، وعيسو إلى أدوم (ملاخي 1: 4، راجع تكوين 25: 30، 32: 28). فالله على هذا النحو يدين أعمال العنف من جانب أدوم إزاء إسرائيل (راجع مزمور 137: 7، حزقيال 25: 12- 14، عوبيديا 10: 14)؛ كما أنه وهذه العبارة يُوضّح أيضاً أن الاختيار ينطوي على تفضيل أشبه ما يكون بتفضيل الرجل الذي "يحب" واحدة من نسائه "ويبغض" الأخرى (راجع تكوين 29: 31- 33، رومة 9: 11- 13). غير أن هذا التفضيل وهذا النفور، وإن كانا من الحقائق الإيجابية جداً، والتي فيها يؤكد الله ذاته بكل قوة، إلا أنه لا يمكن إطلاق لفظ بغض عليهما إلا بشرط تنقية اللفظ من كل ما يحمل، في عالمنا الخاطئ، من معاني الحقد الشرير، ومن الرغبة في إيقاع الأذى والتدمير. ومن ثم فإذا أبغض الله الخطيئة، هل يمكن القول بأنه تعالى يبغض حقاً ًالخاطئ، وهو الذي "لا يريد موته، بل أن يتوب ويحيا" (حزقيال 18: 23)؟ إن الله من خلال الاختيار والعقاب، يهدف إلى تحقيق مقصد محبة واحد يشمل كل البشر. ولا غرو، فالكلمة الأخيرة هي لمحبته وذلك المقصد قد أظهره الله بتمامه في يسوع. ولذا فإن العهد الجديد لا يتكلم فقط عن بغض من الله.

ثالثاً: يسوع إزاء البغض

.1بغض العالم ليسوع:

إن يسوع بظهوره في عالم تحركه شهوة البغض، يرى مختلف صور هذا البغض تتجه نحوه: ابتداءً من بغض مختار الله الذي يحسدونه (لوقا 19: 14،متى 27: 18، يوحنا 5: 18)، إلى بغض البار الذي ينطوي حضوره وحده على إدانة (الآخرين) (يوحنا 7: 7، 15: 24). ورؤساء إسرائيل أيضاً يبغضونه كذلك ،لأنهم يريدون بدافع الغيرة أن يحتفظوا لأنفسهم بالإختيار الإلهي (يوحنا 11: 50). فضلاً عن ذلك، فإن وراء هؤلاء يقف العالم الشرير كله، الذي يُبغض يسوع (يوحنا 15: 18): ففيه، يبغض العالم الشرير، لأن أعماله شريرة (يوحنا 3: 20). على هذا النحو يقع سرّ البغض الأعمى، غير القائم على سبب، الذي تكلم عنه الكتاب (يوحنا

15: 25): على أن ما وراء يسوع، فالآب نفسه هو الذي يستهدفه البعض (يوحنا 15: 23- 24). يسوع يموت إذن ضحية البغض، إلا أنه بموته يصرع البغض (أفسس 2: 14 و16) لأن هذا الموت هو فعل حب يُدخِل المحبة من جديد إلى العالم، ويثبّتها فيه نهائياً.

.2بغض العالم للمسيحيين:

إن كل من يتبع يسوع سيُعاين نفس المصير. والتلاميذ سيكونون مبغوضين "بسبب اسمه" (متى 10: 22، 24: 9). إنهم لا ينبغي أن يدهشوا لذلك (1 يوحنا 3: 13)، بل عليهم أن يفرحوا (لوقا 6: 22)، فإنهم بذلك يُشرَكون في مصير معلمهم. إن العالم يبغضهم لأنهم ليسوا من العالم (يوحنا 15: 19، 17: 14). على هذا النحو يظهر العدوُّ، الذي كان يعمل منذ البدء (يوحنا 8: 44). إلا أن يسوع قد صلّى من أجلهم، ليس ليُرفعوا من العالم، بل ليحفظوا من الشرير.

.3يجب أن نبغض الشر لا الناس:

أسوة بيسوع، الذي لا يُعطى أمير هذا العالم سلطاناً عليه (يوحنا 14: 30، 8: 46)، ومثل الله، الآب القدوس، (يوحنا 17: 11)، ينبغي على التلاميذ أن يبغضوا الشر. إنهم سيدركون أن ثمة عدم تلاؤم جذري بين الله والعالم. (1 يوحنا 2: 15، يعقوب 4: 4)، وبين الله والجسد (رومة 8: 7)، وبين الله والعالم (متى 6: 24). ولكي يقطعوا دابر كل تواطؤ بينهم وبين الشر، فإنهم سيزهدون في كل شيء، بل وفي نفوسهم أيضاً حتى بغضها (لوقا 14: 26، يوحنا 12: 25). إلا أنهم إزاء باقي الناس فلن يضمروا ثمة أي بغض في قلوبهم: "من يبغض أخاه فهو في الظلام" (1 يوحنا 2: 9- 11، 3: 15). إن المحبة هي القاعدة الوحيدة، حتى تجاه الأعداء أنفسهم (لوقا 6: 27). إذن، في ختام تاريخ البغض هذا، يكون الموقف واضحاً بالنسبة للمسيحي، وخط السلوك مرسوماً جلياً: أن يحب جميع الناس ويبعض ذاته. والإنسان دون المسيح (أفسس 2: 11- 13 تيطس 3: 3- 4) كان قد يتصور أن

يجد في البغض إثباتاً لذاته، إلا أن زمن قاين قد ولّى وفات. وأما المسيحي فإنه يعرف بأن المحبة وحدها تصنع الحياة وتجعله شبيهاً بالله (1 يوحنا 3: 11- 24.(

بقية

العهد القديم

.1ما قبل السبي:

.2مع منعطف السبي:

.3نماذج البقية الثلاثة:

.4بعد السبي:

العهد الجديد

العهد القديم

يعد الله ابراهيم بنسل "كالكواكب" لا يحصى (تكوين 15: 5). ولكنه على لسان عاموس ينذر إسرائيل: "كما ينقذ الراعي من فم الأسد ساقين أو طرفا من الأذن، هكذا ينقذ بنو إسرائيل" (عاموس 3: 12). والله "يريد أن يخلص جميع الناس" (1 تيموتاوس 2: 4)، وهو يعلن في أيام الخراب الكبير "ولو لم تجعل تلك الأيام قصيرة، من أجل المختارين، لما نجا أحد من البشر" (متى 24: 22). هذه البقية، التي أنقذها الله من الدينونة أثناء العبور، تكوّن عنصراً أساسياً من الرجاء" الكتابي. والفكرة متعلقة بتجربة الحروب ومذابحها. إن إبادة المغلوب التي كثيراً ما كانت تجري (راجع وثائق الأشوريين ومسلة ميزا)، كانت تطرح على إسرائيل مشكلة بقائه، وبالتالي قيمة الوعود الإلهية. وبحسب سياق النص، فإن دلالة كلمة "بقية" قد تميّز مدى اتساع النكبة "إنما ترجع بقية منه"، إشعيا 10: 22- ولا تكون منهم حتى بقية"، إرميا 11: 23)، أو قد تذكِّر بالأمل المعقود على البقية التي لا تزال على قيد الحياة (إرميا 40: 11). ويظهر الموضوع مع مصائب القرن التاسع (راجع 1

ملوك 19: 15- 18)، ولكن كان لله وجود فيما قبل التار يخ: نوح (تكوين 6: 5-7 و 17- 18)، الملقب "بالبقية" في سيراخ 44: 17، وأنواع العقاب النازلة على إسرائيل في البرية، والتي تفني جزءاً هاما من الشعب (خروج 32: 28، عدد 17: 14، 21: 6، 25: 9).

.1ما قبل السبي:

بحسب قول عاموس، فكما أن الشدائد الحالية قد خفضت عدد الشعب إلى البعض ممّن بقوا أحياء (عاموس 5: 15)، كذلك العقابات المستقبلة، إذا نظر إليها من حيث التطلع إلى الدينونة الآخرة، ستحوّل إسرائيل إلى حفنة (3: 12، 5: 3). فهي كالمنخل، سوف تترك الخطأة يهلكون، بينما لا تبقى إلا على البررة (9: 8- 10). وفي نظر إشعيا، فالبقية ستشارك الله في قداسته (إشعيا 4: 3، راجع 6: 3)، فالله نار تفني الكفرة، ولكنه للآخرين لهيب منير (10: 17)، ومطهّر (1: 25- 28). وهذه البقية، من صنع الله (4: 4)، سوف تعتمد على الرب وحده (10: 20) بالإيمان، فتنجو هكذا من العقاب (7: 9، 28: 16). وهذه البقية موجودة من وقتها كنواة في أشخاص تلاميذ النبي (8: 16 و 18)، وهي تتكوّن خاصة، على ما يبدو، من "فقراء" شعبه (14: 32)، كما سوف يؤكد ذلك تنبؤ لاحق بعد قرن من الزمن (صفنيا 3: 12- 13). والمسيح، وكيل الله، الذي ستتجمع من حوله هذه البقية (10: 21: الله القوي= المسيا، راجع 9: 5)، سيصبح قائداً ومجداً لها (4: 2)، وأيضاً ممثلاً لها، لأن البقية والمسيح يوصفان بالألفاظ نفسها (راجع 6: 13، 11: 1، 11: 2، 28: 5- 6). ومع ميخا، المعاصر لاشعيا، فإن كلمة بقية قد أصبحت مصطلحاً فنيّاً للدلالة على الشعب، وقد تطهر في الأزمنة المسيانية، حيث أصبح "أمة قوية" (ميخا 4: 7). وبالنسبة للوثنيين، ستصبح البقية تارة منبع خراب، وطوراً منبع بركة، بحسب موقفهم من البقية (5: 6- 8). وهي بهذا ترث الدور الذي كان لابراهيم وذريته (تكوين 12: 3).

.2مع منعطف السبي:

إن إرميا يضيف إلى عقيدة البقية تعميقا قطعياً، وهو، شأنه شأن من سبقوه، يستمرّ في إطلاقه اسم البقية على مجموعة صغيرة من أهل يهوذا الذين أفلتوا من السبي وظلوا في الأرض المقدسة (إرميا 40: 11، 42: 15، 44: 12، راجع عاموس 5: 15، إشعيا 37: 4، صفنيا 2: 7، إرميا 6: 9، 15: 9). ولكنّ ورثة مواضيع الرجاء المسياني وودعاءها هم المنفيّون (24: 1- 10). إنهم لا يسمّون "بقية"، بل يتعارضون معها (24: 8)، وبقيت لغتهم أمينة على العادات القديمة. ومع ذلك فقد استخدمت بطبيعة الحال (23: 3، 31: 7) كلمة البقية حتى توحي بمستقبل المجد المحتفظ به للمنفيين. إن هذه البقية قد انفصمت من ثم عن الجماعة الزمنية، عن دولة يهوذا. وثمة تعمق آخر أورده حزقيال. لم يبد أن الأنبياء من قبله كانوا يمّيزون التجارب المقبلة والدينونة الآخرة، التي سوف تقصر الأمة على بقية من البررة. فبعد نكبة عام 587 كان لا بد وأن يلاحظ حزقيال، أن من بقوا أحياء لم يكونوا بأحسن من الذين ماتوا (حزقيال 6: 8- 9، 12: 15- 16، 14: 21- 23). غير أنه كان قد تنبأ من قبل أن البررة وحدهم سوف يحاطون بالرفق (9: 4- 6). فدينونة الأزمنة الأخيرة التي كان يشير إليها هي حقًّا لاحقة مستقبلاً (20: 35- 38، 34: 17). وهي وحدها التي ستفصل الأشرار عن البقية المقدسة (20: 38، 34: 20).

.3نماذج البقية الثلاثة:

وبذلك ترتسم معالم التمييز بين تفسيرين للكلمة: إما البعض الذين يعيشون بعد نكبة معيّنة، أي البقية التاريخية (عاموس 5: 15، إشعيا 37: 4، إرميا 6: 9، حزقيال 9: 8 الخ...) وإما الجماعة التي ستستفيد من الخلاص في آخر الأزمنة، أي بقية الأزمنة الأخيرة (ميخا 5: 6- 8، صفنيا 3: 12،إشعيا 4: 4، 10: 22، 28: 5، إرميا 23: 3، 31: 7، الخ...) وهذه البقية الأخيرة وحدها مقدسة. أما الأولى فليست أقدس من البعص الذي استبعد. ولكن ابتداء من السبي يظهر مفهوم ثالث وقوامه صفوة دينية داخل الشعب، وارثة الوعود ووديعتها. و يمكن تسميتها بالبقية الأمينة، بالرغم من أنها لا تحمل أبداً في العهد القديم اسم البقية. بل هذه التسمية

الجديدة ستعطى لها في العهد الجديد (رومة 11: 5)، وفي بعض الكتابات غير المتضمنة في الكتاب (وثيقة دمشق 1: 4، 2: 11). فنحن في الواقع أمام الفكرة نفسها، ولكها تتحول من المستوى المادي إلى المستوى الروحي. فالبقية الأمينة هي الفئة الحية من الوجهة الدينية في نظر الله: "إسرائيل عبدي، فإني بك أتمجّد" (إشعيا 49: 3). وهي مكلّفة برسالة خاصة إلى إسرائيل كلّه (49: 5). ووسط هذه الصفوة الدينية تتألق صورة فردية تشخص كيانها وتجسّد مصائرها: العبد. أو في النهاية، وهو وحده الذي يكمّل بموته الفدائي الرسالة المنوطة بهذه البقية (52: 13 إلى 53: 12). ولكن انطلاقاً منه تتحقق الحركة العكسية، فليس فقط إسرائيل كله، ولكنّ الوثنيين أنفسهم، سوف يندمجون في البقية المقصورة على المسيح وحده (49: 6، 53: 11).

.4بعد السبي:

إن الجماعة الصغيرة من المسبيين العائدين إلى صهيون تتخذ تسمية البقية (حجاي 1: 12، 2: 2، زكريا 8: 6)، وبعض التنبؤات قد تتركنا نعتقد أنها هي البقية المقدسة، وإن وعود الأزمنة الأخيرة (هوشع 2: 23- 24، حزقيال 34: 26- 27) سوف تتحقق لمصلحتها (زكريا 8: 11- 12). غير أن التجديد يكون تجديداً مسيانياً كبداية ورمز، فلا بد للبقية التاريخية ما بعد السبي أن تتطهّر (زكريا 13: 8- 9، 14: 2). فإن فكرة البقية الأمينة تبدو أكثر فأكثر وضوحاً: إن شعب الله أصبح يتطابق مع "بائسي الله" (إشعيا 49: 13، مزمور 18: 28، 149: 4). إن مزمور 73: 1 يماثل بين إسرائيل ومن هم ذوو القلب الطاهر. وفي 1 مكابيين 1: 52- 53، "الشعب" الذي يشير إلى مجمل إسرائيل، هو المقابل "لإسرائيل" الذي يقتصر على البقية الأمينة. والنصوص النبوية لما بعد السبي، تعلن هي أيضاً عن البقية في الأزمنة الأخيرة (إشعيا 65: 8- 12، عوبديا 17= يوئيل 3: 5)، ولكن على أن ينضم الآن إليهم الوثنيون (إشعيا 66: 19، زكريا 9: 7).

العهد الجديد

في العهد الجديد تنطبق كلمة "البقية الأمينة"، على البعض من شعب الله الذي آمن بالمسيح (رومة 11: 5). ومفهوم البقية الأمينة، إسرائيل الحقيقي وحده، يتوارى من خلال الكثير من نصوص العهد الجديد (متى 3: 9- 12، 22: 14، لوقا 12: 32، يوحنا 1: 11- 12، 1: 47، رومة 2: 28، 1 كورنتس 10: 18، غلاطية 6: 16)، ومع ذلك فلم يعد لهذه البقية كيان قائم بذاته، فالبقية الآن هي الكنيسة. إن المعنى العميق للموضوع في تدبير الله يقدمه بولس في رسالته إلى أهل رومة، حيث يتوسّع في تعليم لاهوتي حقيقي حول تدبير الله (رومة 9 إلى 11). فبفضل البقية التي آمنت بالمسيح، ليست خيانة إسرائيل لتبطل الوعود، فتبقى أمانة الله كاملة (رومة 11: 1- 7). ومن جهة أخرى فإن وجود بقية، تحفظ هي وحدها الوعود، يظهر المجانية المطلقة في اختيار الأفراد، حتى في داخل اختيار الشعب ككل (9: 6- 18 و25- 29). واختيار البعض من داخل الشعب المختار، البعض الذي يقتصر في النهاية على المسيح وحده، مرتب تأسيساً على فداء الجميع، ليس فقط كل إسرائيل (11: 26)، ولكن أيضاً الوثنيين (11: 25). وهكذا تتوافق متطلبات العدالة الإلهية التي قد تبدو في ظاهرها متعارضة: من جهة، معاقبة الخطيئة، ومن جهة ثانية، الأمانة للوعد، التي لا تستطيع خطيئة البشر أن تسقطها، بل تظل دائماً هبة مجانية.

بناء

.2البناؤون:
.3الجسم في طور البناء:
.4أما البناء الجديد:

مقدمة

يحتلّ موضوعا البناء، والمبنى الذي يشيَّد، مكاناً مرموقاً في الكتاب المقدس، وهو كتاب يخصّ شعباً يبني ذاته، ويشيّد البيوت والمدن وهيكله. فالتشييد هو رغبة طبيعية لدى الإنسان، والله سيجعل منه إحدى الركائز في قصده الخلاصي.

أولاً: بناء إسرائيل القديم

.1بناء عائلة وتشييد مبنى:

يدلّ فعل "باناه" في العبريّة بشكل رئيسي على تشييد المباني الماديّة، كالمذبح (تكوين 8: 20)، والبيت (33: 17)، والمدينة (4: 17)، والله لا يدين هذه الأعمال، بشرط ألا تكون هادفة إلى استثارة الإنسان عليه، كما حدث و بابل (تكوين 11: 1- 9). فالحضور الإلهي هو ضروريّ لكي لا يكون الفشلُ مصيرَ العمل (مزمور 127: 1)، ولا وزن للمنشآت "الوثنية"، أمام الله، إذ يدمّرها ساعة يشاء، مهما كانت تبدو جميلة وقويّة (عاموس 3: 1//، صفنيا 2: 4//، زكريا 9: 3//). ولفظ "بنى" ينطبق على عائلة ما، كما على مبنى: فالله "يبني" الإمرأة من ضلع آدم (تكوين 2: 22). والأم "تُبنى" بالأولاد الذين تضعهم في الحياة (16: 2، 30: 3). أما الذي يحرّك هذا التشييد، فهو الله (1 ملوك 11: 38). فمن الشخص إلى العائلة، إلى القبيلة والشعب، ومروراً بوجه خاص بمفهوم البيت، يصبح الانتقال من الإنسان إلى الله سهلاً وطبيعياً. هنا أيضا، هو الله الذي يعمل لكي يبني سلالة داود (2 صموئيل 7: 11)، بيت إسرائيل، أو شعبه (إرميا 12: 16، 24: 6، 31: 4.)

.2بناء وهدم:

عندما يبارك الله "عمل يدي الإنسان" (تثنية الاشتراع 14: 29، 15: 10)، فإنه يمنحه الكمال والصلابة إنه "يبنيه". لكن إذا نسي الإنسان الله، فالله سوف يهدم العمل الذي شُيِّد من دونه (إرميا 24: 6، 42: 10). فإزالة الأشخاص، والمساكن، والمدن والشعوب، سوف تكون علامة عقابه. وإرميا، نبيّ ذلك التدمير، أُرسِلَ لكي "يهدم ويقتلع، لكي يبني ويزرع" (إرميا 1: 10). لكن الله الوفيّ والذي يبني (راجع اسم العلم "يبنييا"، أي الله يبني)، لا يهدم جذرياً ودون استئناف. وإن أنزل على كل استعلاء بشري (إشعيا 2: 11)، دفق غضبه المدمّر (إشعيا 28: 18، 30: 28)، فإنه يستمرّ دائماً في القيام بعمل يبني (إشعيا 44: 26، 58: 12). فخيمة داود التي هُدِمَت سوف يعود بناؤها (عاموس 9: 11)، والشعب سوف يعود من المنفى ويعيد بناء مدنه (إرميا 30: 4 و18). فأورشليم والهيكل سوف يجدَّدان (حجاي 1: 8، زكريا 6: 13، إرميا 31: 38) والصور نفسها تصور ما يعاد بناؤه من ناحية، وتقوية الشعب من ناحية أخرى، البيوت التي تندفع عالياً والشعب الذي يتوافد (إشعيا 49: 19- 21، إرميا 30: 18./)

ثانياً: الأساس الجديد

البناء الجديد، الشعب الجديد، هو تتمة للقديم، لإسرائيل ومؤسساته، لكنه لا يتأسس عليه. فهو مؤسس على العنصر الأساسي، الحجر الذي كان الله قد خصّصه لكي يكون رأس بناءٍ وتاجه، وهو بناء شيّده الله في إسرائيل (إشعيا 28: 16، زكريا 4: 7). لكن العمال المكلّفين بهذا العمل نبذوا الحجر الذي كان سبب إزعاج لهم (راجع مزمور 118: 22، متى 21: 41/). لكن المدهش هو في أن الحجر المُهمَل كان لوحده قد اغتنى من البناء الأول، بحيث إن الله استعاد العمل السابق وأكمله لما وضع ذلك الحجر في أساس البناء الجديد (مزمور 118: 22). فبسبب إرادة العمال الرافضة، بنى الله بنفسه "بناءً عجيباً أمام أعيننا"، رائعةً لا وصف لها. حجر الزاوية المنبوذ والذي أصبح "رأس الزاوية" (1بطرس2: 7)، "الأساس الوحيد" الممكن (1 قورنتس 3: 11)، هو يسوع المسيح (أعمال 4: 11). فيسوع المسيح هو أيضاً الهيكل الجديد. إنّه ينبئ، بعد إرميا (راجع إرميا 17: 12- 15)، بتدمير

البناء العجيب، فخر إسرائيل، وقد أصبح "مغارة لصوص" (إرميا 7: 11، متى 21: 12)، وبترميم هيكل آخر -في ثلاثة أيام، أي في القليل من الزمن- هو جسده. أما صانع ذلك البناء، فيكون هو بنفسه (يوحنا 2: 19-20).

ثالثاً: تشييد جسد المسيح

.1سأبني كنيستي:

كحجر زاوية وهيكل مقدّس. ليس يسوع بناءً جديداً فقط، بل إنّه الباني له. فالبناء هو عمله، وهو "كنيسته" (متى 16: 18). هو يختار موادّه، ويضعها في مكانها. فيقيم بطرس في الأساس. "وهو أيضاً الذي يعطي"، إذا أصبح في مجده، لكل واحد مكانه ووظيفته، وهو الذي يمنح إلى عناصر البناء كلّها "وئاماً وتماسكاً"، ويبني هكذا جسده الخاص في المحبة (أفسس 4: 11- 16).

.2البناؤون:

هم أولئك الذين وضعهم المسيح، في البدء، "أساساً": أي الرسل (أفسس2: 20). فهم، في الوقت نفسه، "أساسات" و"مؤسسين" للكنائس التي أنجبوها. فكما كان فعل البناء من اختصاص الرسالة النبويّة بالنسبة لإرميا (إرميا 1: 10، 24: 6)، أصبح الفعل نفسه من اختصاص الموهبة الرسولية بالنسبة لبولس (2 قورنتس 10: 8، 12: 19، 13: 10). فبصفتهم "معاونين في عمل الله" (1 قورنتس 3: 9)، من واجب الرسل أن يزرعوا (3: 6)، وأن "يضعوا الأساس" الذي هو يسوع المسيح (3: 10)./

.3الجسم في طور البناء:

"يشيِّد الجسم نفسه بنفسه" (أفسس 4: 15/)، بجميع أجزائه، بدافع من الرأس، المسيح. فوظيفته بناء الكنيسة لا تمتدّ إلى "الأنبياء والإنجيليين والرعاة والمعلّمين" فقط (أفسس 4: 11)، وهم الذين أوكِلَت إليهم مسؤوليات محدّدة، بل أن "القديسين"

جميعهم، الذين يشكّلون "حقل الرب وعمارته" (1 قورنتس 3: 9) مدعوون للمساهمة فعلياً في عمل التشييد. إنه عمل مشترك ومتبادل، إذ الواحد يبني الآخر، ويعطيه قيمته الكاملة في البناء، ويحصل منه على المعونة والقوّة (رومة 14: 19، 15: 2، 1 تسالونيكي 5: 11، يهوذا20). وهذا العمل يؤلّف واجباً رئيسيًّا، ومقياساً أساسيًّا في تمييز المواهب: فأفضلها هي التي تبني الجماعة (1 قورنتس 14: 12). فبناء الأخوة هو بناء الكنيسة، بشرط البقاء طبعاً "راسخين ومشيّدِين" في المسيح وفي تقليده الأصيل (كولسي 2: 6/). والنار هي التي سوف تمتحن في اليوم الأخير جودة الموادّ المستعملة (1 قورنتس 3: 10- 15.(

.4أما البناء الجديد:

فهو المدينة المقدّسة، أورشليم الجديدة (رؤيا 21: 2). فهو ينزل من السماء، من عند الله لأن لا أثر من بعد لما تنتجه الخطيئة: فلا موت، ولا بكاء، ولا صراخ، ولا وهن. فالبناء الجديد هو بأكمله من صنع الله (رؤيا 21: 4). مع ذلك، فهو يستند "على اثني عشر أساساً، على كلٍّ منها اسمٌ من أسماء رُسُل الحمل الاثني عشر" (21: 14)، وعلى أبوابه، "أسماء مكتوبة هي أسماء أسباط بني إسرائيل الإثني عشر" (21: 12). إذاً، هو بالفعل البناء الذي أسّسه يسوع المسيح وعَهِدَ به إلى الرسل، وهو الكنيسة التي بُنِيَت بجهد القديسين جميعاً. والكنيسة هي العروس، وزينتها- ذلك الكتان ذو البياض الباهر، وتلك الحجارة التي تعكس، من كل صوب، وتتبادل نور المجد الإلهي (21: 19- 23). فزينتها إذاً هي "أعمال المؤمنين الحسنة" (19: 8). فكل شيء في ذلك البناء هو من صنع الله، وهو بأكمله قد شيّد على يد القديسين. فذلك هو سرّ النعمة.

بكر

أولاً: البواكير

.1الشريعة:

.2أوجه الطقس:

.3العشور:

ثانياً: الأبكار

أولاً: البواكير

.1الشريعة:

تطلق تسمية بواكير (عبري: بيكّوريم. من الأصل باكار المولود أولاً على ما يقتطع من محاصيل الأرض "الأولى" (عبري: ريشيت، يوناني .(aparche وكان يعتبر "أفضل" ما في المحصول. فعند بني إسرائيل، كما عند شعوب أخرى (كالمصريين والبابليين واليونانيين واللاتين)، كانت تقدم هذه البواكير للآلهة المعبودة. هذا وقد حددت الشريعة اليهودية رويداً رويداً أوضاع هذه التقدمة، التي كانت تتم، أصلاً، طواعية ودون ترتيب مرسوم معين (تكوين 4: 3- 4). ويمكن تتبع مراحل هذا التطور، في بعض نصوص ترجع لعهود مختلفة: تقدمة "باكورة بيدرك ومعصرتك لا تؤخرها" (خروج 22: 29)، "وأوائل بواكير أرضك" (خروج 23: 19،راجع 34: 26)، ويرد وصف تفصيلي للاحتفال في تثنية 26: 2...، ثم امتداد الشريعة لتشمل المحاصيل المصنّعة، المستخرجة من الثمار (عدد 15: 20، حزقيال 44: 30، لاويين 23: 17 و20، راجع 2 ملوك 4: 42، تثنية 18: 4، راجع طوبيا 1: 6). ويذكر التشريع الكهنوتي تقدمتين أكثر شكلية، هما: تقدمة أول حزمة شعير خلال الأسبوع الفصحي (لاويين 23: 10- 11)، وتقدمة أوائل حصاد القمح في عيد العنصرة (خروج 34: 22، لاويين 23: 17)، 1لمدعو لهذا السبب "يوم البواكير" (عدد 28: 26.(

.2أوجه الطقس:

أ) ويمثل الترتيب الطقسي (ذبيحة في لاويين 2: 12) معنى متشعباً. فقد كانت التقدمة تعادل فعل اعتراف بجميل الله، سيد الطبيعة ومنبع كل خصوبة. أما إعلان الإيمان الذي، بحسب تثنية 26: 3، يعبر عن معنى الاحتفال الطقسي، فيضيف إيضاحاً هاماً. إنه يتضمن إشارة صريحة إلى الخروج من مصر، وإلى دخول بلاد كنعان والإستيلاء عليها: و "الآن هاءنذا آتٍ بأوائل ثمرة الأرض التي أعطيتنيها، يا رب" (تثنية 26: 10) إن تقدمة العبراني هي الإجابة على الكرم الإلهي، خلال التاريخ: فعطية الله تستدعي عطية الإنسان. إنه مبدأ على مستوى عالمي.ب) إلا أن ترتيب الطقس كان يتضمن وجهاً آخر. بتكريس الثمار الأولى لله، يتقدس المحصول كله، لأن الجزء يقوم مقام الكل (رومه 11: 16). وعلى هذا النحو فإن الخيرات الأرضية، بهذا الفعل الرمزي تنتقل بجملتها، من النظام الدنيوي إلى مقام المقدسات: ثمار مقدسة من أجل شعب مقدس. وفكرة الجزء المكرس الذي يُحدث في المجموع تأثير التقديس، قائمة في مواضع أخرى، في الكتاب المقدس، ومنقولة إلى مستوى أعلى. فعلى هذا النحو يكون بنو إسرائيل (إرميا 2: 3)، والمسيحيون (يعقوب 1: 18)، ولاسيما المهتدون الأولون (رومة 16: 5، 1 كورنتس16: 15)، أو العذارى (رؤيا 14: 4)، أشبه ببواكير اقتطفت من الجموع وقدمت لله أو للمسيح. إن في تدبير الخلاص ثمة صفوة مكرسة، تلعب دوراً فعالاً في تقديس العالم. على أن المسيح تبعاً لما ورد في كورنتس الأولى 15: 20 و23، يقوم من بين الأموات "كباكورة"، فيتبعه في المجد كل الراقدين. ربما كان بولس في كولسي 1: 15- 17، يستلهم أمثال 8: 22، حيث تدعى الحكمة الإلهية "باكورة" العمل الإلهي أو القدرة الإلهية. إن في نظام الخلق، كما في نظام الفداء، يحقق المسيح المظهرين المتضمنين في تعريف البواكير: الأولوية والتأثير. وتتطور هذه الصورة في رومة 8: 23، حيث تشير بواكير الروح إلى تقديم خلاص المسيحيين الأخير وضمانه.

3.العشور:

إن العهد القديم كثيراً ما يقرن بالبواكير العشر (اللفظ العبري "معاشير" يشتق من الكلمة "عشرة". أو ربما اشتق أصلاً من الكلمة"إراقة") على أن أقدم تشريع لا يذكر

هذه العادة (خروج 20- 23) مع أنها كانت تمارس منذ زمن بعيد (عاموس 4: 4، راجع تكوين 28: 22). على أن العشور تبدو في البداية وكأنها تختلط بالبواكير (تثنية 12: 6 و11 و17، 14: 22) ومن جهة أخرى ففي بعض النصوص المتأخرة (حزقيال 44: 30، عدد 18: 12...)، يضعف الجانب الذبائحي في تقديم البواكير: إذ ثمة اتجاه إلى تحويل البواكير إلى ضريبة مقدسة لصالح الإكليروس 6 ملاخي 3: 10، راجع سيراخ 45: 20، نحميا 10: 36 ...). وأخيراً ستميز العشور بدقة عن البواكير، وستقوم على الالتزام بأداء عُشر ثمار الأرض والقطيع.

ثانياً: الأبكار

إن تقدمة أبكار الحيوانات "بوكوريم" والبشر، أي "كل فاتح رحم"، هي تطبيق خاص لشريعة البواكير. وتأمر مجموعة شرائع العهدة "بإعطاء" الرب بكر الإنسان، وبكر البهائم الكبيرة والصغيرة (خروج 22: 29- 30). وتحدد مجموعة القوانين الطقسية السبب: "كل فاتح رحم فهو لي، وكل ذكر من ماشيتك من البقر والغنم" (خروج 34: 19). إلا أنه أسوة بالحال في البواكير، يضاف سبب تاريخي إلى هذا المبدأ الأساسي لسيادة الله المطلقة: إن العطية توجه إلى الرب، مخلّص شعبه، وتخلّد ذكره الليلة التي فيها الله "أهلك كل الأبكار في أرض مصر: أبكار البشر وأبكار البهائم" (خروج 13: 15). على أن الشريعة، وان كانت تقصد في الوقت نفسه أبكار القطيع وأبكار الإنسان، إلا أن تنفيذها في كلتا الحالتين يتم بطريقة مختلفة. فأبكار الحيوانات كانت تقدم ذبيحة (خروج 13: 15، راجع تثنية 15: 20، عدد 18: 17) أو تعدم (خروج 13: 13، 34: 20، لاويين 27: 27). وأما عن الطفل الأول، فالإنسان "يقدمه"، أي طبقاً لتفسير خروج 13: 2، "يكرّسه" للرب. كيف؟ لقد اتجه فكر البعض إلى الختان. فإن عادة تضحية الأطفال البربرية، التي تشهد بها حفريات جزر وتعناك، قد دعت بعض المؤلفين إلى إقرار قيام مثل هذه الذبائح في إسرائيل أيضاً، حيث قد يَكون القوم اعتبروها في البداية بمثابة شريعة. ومن المؤكد أن هذه الممارسات، تحت التأثير الفينيقي، قد أدخلت في الشعب (1 ملوك 16: 14) في عهد من عهود التوفيق بين الآراء الدينية. إن آحاز أجاز

ابنه في النار (2 ملوك 16: 3)، واقتفى منسى أثره (2 ملوك 21: 6)، ويلمّح ميخا 6: 7 إلى هذه العادة الوحشية. الا أن كتاب الطقوس الإسرائيلي يدين صراحة هذا الانحراف (تثنية 12: 31، 18: 10- 12، إرميا 7: 31، 19: 5، 32: 35، لاويين 18: 21، 20: 2- 4). أجل أن للرب الحق في بواكير الحياة (تكوين 22: 2)، إلا أنه تعالى يرفض التضحية بأبناء الإنسان: فالأبكار لن يذبحوا، بل يفتدون. إن قصة ذبيحة اسحق تشهد بشريعة الافتداء بالبدل، الذي يأمر به خروج 13: 13، وفيما بعد سيتكفل بهذا الافتداء اللاويون، الذين سيشغلون مكان الأبكار (عدد 3: 11- 13، 8: 16). ولسوف يأتي اليوم الذي فيه يسوع، باكورة البشرية، سيقدم نفسه لأبيه على يدي مريم (لوقا 2: 22- 24) فيعطي إذ ذاك لمراسم الشريعة القديمة قيمتها الكاملة.

تابوت

أولاً: الله حاضر بعمله

ثانياً: الله حاضر بكلمته

ثالثاً: تابوت العهد في رجاء اسرائيل وفي العهد الجديد

مقدمة

يتجلى حضور الله وسط اسرائيل بطرق مختلفة. وكان تابوت العهد إحدى العلامات الظاهرة لهذا الحضور على وجهين: في علبة من خشب أبعادها 125×75×75 سنتيمراً، فيها الكلمات العشر المكتوبة بأصبع الله على الحجر (تثنية 10: 1- 5)، هذه العلبة المغطاة بصفيحة ذهبية، أي "الكفارة"، وفوقها الكاروبين، هي عرش الله أو موطئ قدميه (مزمور 131: 7، أيام 28: 2). وهكذا نرى أن يهوه الجالس فوق الكاروبين (1 صموئيل 4: 4، مزمور 8: 2) يحمي كلمته تحت قدميه. إن التابوت، الذي تظلله خيمة الاجتماع، هو بمثابة المقدس المنتقل الذي يرافق بني اسرائيل، منذ

البداية، عند ارتحالهم من سيناء، حتى تشييد الهيكل، الذي سيثبت فيه. من ذلك الوقت يصبح الهيكل في المقام الأول. أما التابوت فإنه يفقد أهميته: فلا نعود نسمع عنه شيئاً في الكتاب المقدس ولا شك أنه يختفي مع الهيكل أثناء السبي. ويبدو أنه عند تشييد الهكيل الثاني تحل الكفارة محل التابوت في العبادة. وبالتابوت يظهر إله العهد أنه حاضر وسط شعبه- يرشدهم، ويحميهم- ويعرّفهم كلمته، ويسمع صلواتهم.

أولاً: الله حاضر بعمله

التابوت يجسّم حضور الله الفعّال أثناء الخروج وفتح أرض الميعاد. فإن أقدم ما ذكر عنه (عدد 10: 33) يظهر الله نفسه وهو يقود تنقل شعبه في البرية. وكان تنقّل التابوت يقترن بنشيد حربي (10: 35، 1 صموئيل 4: 5): فهو شعار للحرب المقدسة، يشهد باشتراك الله "صاحب الحروب" الباسل (خروج 15: 3، مزمور 24: 8) بنصيبه في تتميم الوعد، أي عبور الأردنّ، والاستيلاء على أريحا، ومحاربة الفلسطينيين. وفي مقدس شيلو يظهر التعبير "رب الجنود" مقترناً بالتابوت (1 صموئيل 1: 3، 4: 4، 2 صموئيل 6: 2). من هذا التاريخ الحربي يحتفظ التابوت بصفة مقدسة رهيبة ونافعة في الوقت نفسه. وأخذ الناس يمثلونه بالله، ويعطونه اسمه (عدد 10: 35، 1 صموئيل 4: 7). إنه "مجد اسرائيل" (1 صموئيل 4: 22، راجع مراثي 2: 1)، وقوة عزيز يعقوب (مزمور 132: 1 و8، 78: 61)، وحضور الله القدوس بين شعبه. وبينما يتمثل فيه شرط قداسة كل من يقترب منه (1 صموئيل 6: 19- 20، 2 صموئيل 6: 1- 11، طقس الكهنوت) فهو يعلن حرية الله الذي لا يسمح بأن يسخِّره الشعب مع كونه لا يزال يعمل لمصلحة الشعب (1 صموئيل 4 إلى 6). يبلغ تاريخ التابوت قمته وغايته عندما يأمر داود بحمله بمظهر العلنية وسط فرح الشعب إلى أورشليم (2 صموئيل 6: 12- 19، راجع مزمور 24: 7- 10)،حيث يجد مكان راحته (مزمور 132، 2 أيام 41: 6- 42) وحيث يقيمه سليمان نهائياً في الهيكل (1ملوك8). إلى ذلك الوقت كان التابوت المتنقل بنوع ما تحت تصرف الأسباط. وبعد نبوءة ناثان (2 صموئيل

7) ينتقل العهد إلى عشيرة داود الذي يوحّد الشعب: فسترث أورشليم والهيكل المميزات الخاصة بتابوت العهد.

ثانياً: الله حاضر بكلمته

وفي الوقت نفسه، يكون التابوت مكان كلمة الله. أولا لأنه يحوي لوحي الشريعة، فيخلد في اسرائيل "الشهادة التي يعطيها الله عن نفسه، والوحي الذي يوحي به مشيئته (خروج 31: 18)، والجواب الذي أجاب به اسرائيل على هذه الكلمة (تثنية 31: 26- 27). "وتابوت العهد" و"تابوت الشهادة" تعبيران يدلاّن على التابوت في علاقته بقواعد العهد المنقوشة على اللوحين. والتي تربط فيما بين الطرفين (الله والشعب). والتابوت هو، على وجه ما، امتداد للقاء الله مع شعبه، الذي تم عند جبل سيناء. وعليه فكلّما أراد موسى، أثناء تطواف اسرائيل في البرية، أن يستشير الرب، ليتلقى منه أية كلمة للشعب (خروج 25: 22) أو بالعكس. أو كلما أراد أن يصلي من أجل الشعب (عدد 14)، فإنه كان يدخل الخباء، فيكلّمه الرب من فوق التابوت "كما يكلم المرء صاحبه" (خروج 33: 7- 11، 34: 34، عد د 12: 4- 8). وبعد ذلك سيصرّح عاموس أن تعليمه آت من التابوت، بمثابة سيناء جديدة (عاموس 1: 2). وخلال صلاته أمام التابوت يتلقى إشعيا دعوته كنبي (إشعيا 6). وعلى هذا المثال يلتقي المؤمن بالله "أمام" تابوت العهد، إما ليسمع كلمته أسوة بصموئيل (1 صموئيل 3)، وإما لاستشارته عن طريق وساطة الكهنة وهم حرّاس الشريعة ومفسروها (تثنية 31: 9- 11، 33: 10)، و إما للصلاة إليه أسوة بحنّة (1 صموئيل 1: 9)، أو داود (2 صموئيل 7: 8). وهذا النوع من التقوى نحو التابوت سينتقل هو أيضاً إلى الهيكل (صلوات سليمان: 1 ملوك 8: 35، وحزقيا: 2 ملوك 19: 14).

ثالثاً: تابوت العهد في رجاء اسرائيل وفي العهد الجديد

عد سنة 58787? طلب إرميا من الشعب إلا يتأسف لإختفاء التابوت، لأن أورشليم الجديدة، وقد صارت مركز الأمم، ستكون هي نفسها عرش الله (إرميا 3: 16- 17). وفي نظام العهد الجديد ستُنقش الشريعة في القلوب (31: 31- 34). ويستخدم حزقيال الوصف نفسه للتابوت، فهو مقرّ الله المتنقل، حيث يبين أن "المجد" يهجر الهيكل المدنّس لكي يلحق بالمسبيين. فإن الله سيكون حاضراً من ذلك الوقت في البقية الباقية، أي الجماعة المقدسة (حزقيال 9 إلى 11). ويبدو أن اليهود كانوا يرجون عودة ظهور التابوت في نهاية الأيام (2 مكابيين 2: 4- 8). وهذا ما يورده كتاب الرؤيا (رؤيا 11: 19). ويبين العهد الجديد أن التابوت قد حقق إتمامه في المسيح، كلمة الله، الذي يسكن بين البشر (يوحنا 1: 14، كولسي 2: 9)، ويعمل من أجل خلاصهم (1 تسالونيكي 2: 13)، جاعلاً نفسه مرشداً لهم (يوحنا 8: 12)، وقد أصبح الكفارة الحقيقية (رومة 3: 25، راجع 1 يوحنا 2: 2، 4: 10.)

تبرير

مقدمة

يتبرر الإنسان عادة، عندما ينتصر بدعواه على خصمه، ويعلن عدالة حقه. ليس ضرورياً أن يتمّ هذا الإجراء أمام المحاكم، ولا أن يكون الخصم عدّواً. فمجال العدل أوسع بلا مقارنة من مجال القانون، أو حتى من مجال العرف الجاري. فكل علاقة بشرية تحكمها حقوق متبادلة وتخضع لنظامها الخاص. ونحترم هذا الشرع بمعاملة الآخرين بالأسلوب الدقيق المناسب لهم، والذي لا يتحدّد فقط من الخارج بحسب مركزهم الاجتماعي، والتصرفات الصادرة عنهم، بل يحدد بما هو أعمق من ذلك، بمقتضى كيانهم ذاته، بموجب مواهبهم واحتياجاتهم. ويتصف المرء بالعدل، عندما يتخذ مع كل إنسان الموقف السليم الذي يناسب حاله. وهو يتبرر، عندما يثبت في حالة المحنة أو المنازعة، ليس فقط براءته، بقدر ما يثبت صواب مسلكه برمته، هكذا تتضح عدالته أمام الجميع.

أولاً: التبرير أمام الله

نرى في رغبة المرء أن يتبرر أمام الله، وفي ادّعائه أن يكون على حق في مواجهته تعالى أمراً يصعب تصوّره. وبدلاً من التعرض لخطر كهذا، يخشى المرء أن يبادر الله نفسه إلى محاجّةَ يعرف مسبّقاً عاقبتها الوخيمة: "لا تدخل في المحاكمة مع عبدك، فإنه لا يبرّ أمامك أحد من الأحياء" (مزمور 143: 2)، لأنه "إن كنت للآثام راصداً يا ربّ... يا سيد فمن يقف؟" (مزمور 130: 3). تقتضي الحكمة أن يعترف "المرء بخطيئته وأن يلوذ بالصمت، فيدع الله يعلن برّه: "فيزكو في قضائه" (مزمور 6:51). ليس الغريب في حقيقة الأمر، ألاّ يبرّر الإنسان على الإطلاق أمام الله، ولكن بالأحرى أن يتصوّر أنه مبرّر، دون أن يدينه في ذلك الكتاب المقدس. ومهما كان أيوب يدرك أن "الإنسان لا يبرّ تجاه الله" (أيوب 9: 2)، وأن "الله ليس بإنسان"، وأنه من المحال أن "يجاوبه أو يأتي معه إلى المحاكمة" (9: 32)، أو لا يستطيع العدول عن "تدبير دعواه وهو عالم بأنه سيكون باراً" (13: 18- 19). فما دام الله عادلاً لا يخشى أيوب شيئاً من وراء هذه المواجهة، لأنه واثق من أن "الله سوف يجد في خصمه رجلاً مستقيماً"، "فينجو أيوب من عند قاضيه فائزاً" (23: 7). والواقع أن الله نفسه، يلزم أيوب بالصمت، ويثبت عليه حماقته وطيشه (38:

2، 40: 4)، ومع ذلك، لا يدينه على أمر المحاجّة نفسها. ويرى الله، إيمان إبراهيم في التصرف اللائق الذي كان ينتظره منه، ولذلك "حسب له براً" (تكوين 15: 6). يعتبر العهد القديم تبرير الإنسان أمام الله احتمالاً لن يتحقق، وفي الوقت نفسه، وضعاً خلق من أجله الإنسان. فالله عادل، وهذا يعنى أنه غير مخطئ في تصرفاته، ولا يمكن أن يحاجّه أحد (إشعيا 29: 16، إرميا 12: 1). ولكن لعلّ هذا يعني أيضاً أنه إذ يعرف من أي طين جبلنا، وإلى أية شركة يدعونا، فباسم بره ذاته ومراعاة لخليقته، يؤهلنا أن نكون أبراراً في نظره، أي كما يجب أن نكون.

ثانياً: التبرير بالمسيح يسوع

1. عجز الشريعة:

هذا الهدف الذي ربما كان ينوّه عنه العهد القديم، ظن به المذهب الفريسي ذو الطابع الشرعي، الذي نشأ في ظله القديس بولس، أنه يمكن تحقيقه، أو على الأقل يتوجّب السعي نحوه: ذلك لأن الشريعة هي تعبير عن مشيئة الله، وإنها في متناول الإنسان (راجع تثنية 30: 11- 14)، فيكفي للإنسان أن يحافظ عليها بأكملها، حتى يستطيع أن يتقدّم أمام الله، فيتبرر. ولم يكن خطأ الفريسي في تفكيره بإمكانية التعامل مع الله بموجب البرّ على نحو ما يحق له، وإنما خطأه في توهمه بأنه يستطيع أن يصل إلى ذلك بوسائله الذاتية، أي أن يعتمد على ذاته لاتخاذ الموقف الذي يبلغ به إلى الله، والذي ينتظره منه تعالى. هذا الانحراف الأصلي في القلب، الذي ينبغي أن يكون فيه "حق المفاخرة أمام الله" (رومة 3: 27)، يرجع إلى خطأ أساسي في تفسير العهد، مداره الفصل بين الشريعة والمواعد. يرى الإنسان في الشريعة وسيلة للتبرر أمام الله، ويتناسى أن هذه الأمانة نفسها غير ممكنة دون عمل الله الذي يقوم به تحقيقاً لكلمته.

2. يسوع المسيح:

كان يسوع المسيح حقاً "البار" (أعمال 3: 14). وكان في نظر الله تماماً على على ما كان الله ينتظره منه، أي العبد الذي وجد فبه الآب أخيراً مسرّته (اشعيا 42: 1، متى 3: 17). وقد عرف "كيف يتمم كل بر" (متى 3: 15) حتى النهاية. وأسلم نفسه للموت في سبيل تمجيد الله (يوحنا 17: 1 و4)، أي، لكي يظهر الله أمام العالم في كل عظمته وفضله، جديراً بكل التضحيات، وأهلاً أن يحبّ أكثر من الجميع (يوحنا 14: 30). وفي هذا الموت الذي بدا كموت المرذول (اشعيا 53: 4، متى 27: 43- 46)، وجد يسوع في الحقيقة تبريره واعترف الله بالعمل الذي أتمه (يوحنا 16: 10)، معلناً ذلك بإقامته من الموت، وبملئه من الروح القدس (1 ثيموتاوس 3: 16).

.3النعمة:

لكن المسيح قام من بيين الأموات من "أجل برّنا" (رومة 4: 25). وما عجزت الشريعة عن إتمامه، وما أظهرت أنه مستبعد إطلاقا، إنما قد تهبه لنا نعمة الله، في الفداء الذي أنجزه المسيح (رومة 3: 23- 24). وهذه العطية ليست على سبيل المجاز " كأننا تبررنا"، ولا على سبيل التنازل من قبل الله، بمعنى أنه إذ يرى ابنه مبرراً، يقبل أن يعتبرنا مبررين بسبب صلتنا به. لوكان الأمر مجرد قرار عفو وتبرئة، لما استخدم بولس كلمة تبرير التي تفيد بالعكس اعترافاً وضعياً بالحق المتنازل عليه وتأييد صواب الموقف المقرر، وما كان بولس ينسب هذا العمل الذي به يتم تبريرنا إلى عدالة الله، بل إلى محض رحمته وإنما الحقيقة هي أن الله في المسيح "أراد أن يظهر بره... ليكون باراً ومبرراً من يحيا بالإيمان بيسوع المسيح" (رومة 3: 26).

.4أبناء الله:

علن الله بداهة برّه أولاً ابنه "الذي أسلم من جررّاء زلاتنا" (رومه 4: 25)، والذي بفعل طاعته، وبره استحق التبرير والبر للكثيرين (رومة 5: 16- 19). ولكن كون

الله قد أعطى يسوع المسيح أن يستحق تبريرنا، لا يعني فقط أنه يرضى، مراعاة له، أن يعاملنا كأبرار، وإنما يعني أنه في يسوع المسيح يؤهلنا أن نتخذ الموقف الصحيح الذي ينتظره منا، وأن نقابله فعلاً بالبرارة اللائقة به، وباختصار أن نكون قد تبررنا حقاً قدامه. هكذا يظهر الله برّه نحو نفسه بأنه لا يحط في شيء من الكرامة والمجد اللائقين به. ويظهر أيضاً بره نحو البشر الذين يعطيهم، بفضل نعمة تتغلغل في أعماقهم، أن يجدوا الموقف العادل في معاملتهم نحوه بصفته الآب، فيكونون حقاً أبناء له (رومة 8: 14- 17، 1 يوحنا 3: 1- 2.(

ثانياًً: التبرير بالإيمان

لا يحدث هذا التجديد الباطني الذي يبرّرنا الله به، تغييراً سحرياً، إنما يتحقق فينا، في تصرّفاتنا وانفعالاتنا، ويحررنا من حبنا لذواتنا، ومن مجدنا الذاتي (راجع يوحنا 7: 18)، ويجعلنا نتعلق بيسوع المسيح في الإيمان (رومة 3: 27- 29). فإيماننا بيسوع المسيح يعني في الواقع أن نرى فيه المرسل من الآب، وأن نتمسك بكلامه، وأن نخاطر بكل شيء من أجل ملكوته، أي أن "نقبل أن نعدّ كل شيء نفاية لنربح المسيح"، وأن نضحّي "ببرنا الذاتي الذي يأتينا من الشريعة" من أجل أن نقبل "البر الذي أصله الله وعمدته الإيمان" (فيليبي 3: 8- 9). والإيمان بيسوع المسيح يعني أيضاً أن نعترف "بمحبة الله لنا" وأن نقر بأن "الله محبة"، وأن ندركه في عمق سره أي أن نكون أبراراً.

تبع

مقدمة

.1دعوة اسرائيل:

.2على خطى المسيح:

أ) الخطوات الأولى:

ب) حتى التضحية:
جـ) إيمان وإقتداء:

مقدمة

إتباع الله معناه السير في طرق الله، تلك الطرق التي من خلالها قاد الله شعبه زمن الخروج، وتلك التي سيخطها ابن الله، ليأتي بجميع البشر إلى نهاية الخروج الجديد، الحقيقي.

.1دعوة اسرائيل:

إن الشعب بخروجه من مصر، كان يلبي دعوةً من الله لأتّباعه (راجع هوشع 11: 1). ففي الصحراء يسير إسرائيل وراء يهوه، يقوده بعمود الغمام وعمود النار (خروج 13: 21)، ويرسل ملاكه ليشق طريقاً لشعبه (خروج23: 20 و23). ويسمع اسرائيل دون ما إنقطاع هذا النداء بإتباع الله، على نحو إتّباع المخطوبة لخطيبها (إرميا 2: 2)، والقطيع لراعيه (مزمور 80: 2)، والشعب لملكه (2 صموئيل 15: 13، 17: 9) والمؤمن لإلهه (1 ملوك 18: 21). ففي الواقع يعبّر الأتّباع عن التعلُّق الكلي والخضوع المطلق، أي عن إيمان وطاعة. ولذا فإن هذا الرجل، المدعو كالِب، الذي لم يشك أبداً، يُكافأ "لإتّباعه الله إتباعاً تاماً" (تثنية 1: 36) وأما داود، الذي حفظ الوصايا، فيظل مثال الذين يتبعون الله بكل قلوبهم (1 ملوك 14: 8). وعندما يعد الملك يوشيا وكل الشعب بأن يحيوا طبقاً للعهد، فإنهم يقررون "إتباع يهوه". فمن الآن وصاعداً سيكون مطلب المؤمن، على الدوام، "إتباع طرق الرب" (مزمور 18: 22، 25: 4...). إتّباع الله إذاً هو من متطلبات الأمانة. فالله في الواقع هو إله غيور: إنه يحظر إتّباع آلهة أخرى، أي تقديم عبادة لها، والاقتداء بممارسات أتباعها (تثنية 6: 14). إلاّ أن إسرائيل يستجيب لنداء الآلهة المحلية؛ فما أن يصل أرض كنعان حتى تتنازع "البعول" قلبه المكرس لإله سيناء (تثنية 4: 3). وإذا به (يعرج بين الجانبين" إلى أن يُدوِّي الصوت النبوي

بعنف: "إن كان يهوه هو الإله فاتبعوه، وإن كان البعل إياه فاتبعوه" (1 ملوك 18: 21). وعلى غرار إيليا، يؤنب الأنبياء، دون انقطاع، إسرائيل على "فجوره بالابتعاد عن الله" (هوشع 1: 2)، وعلى إتباعه آلهة غريبة (إرميا 7: 6 و 9، 9: 13، 11: 10). إنهم، بوعظهم بالتوبة، يدعون للعودة إلى الطريق الذي اتّبعه اسرائيل زمن الخروج (هوشع 2: 17)، وإلى الرجوع إلى الله.

.2على خطى المسيح:

أ) الخطوات الأولى:

يقول يسوع لسمعان وأندراوس، و يعقوب، ويوحنا، ومتى: "اتبعوني"، كلمة ذي سلطان، فلا يترددون (مرقس 1: 17- 20، 2: 14). أما وقد صاروا تلاميذ المسيح، فسيدرّبهم تدريجياً على سر رسالته وسر شخصيته. فاتّباع يسوع، في الواقع، لا يعني اعتناق تعليم له أدبي وروحي فحسب، وإنما مشاركته في مصيره أيضاً. وهكذا فهم على استعداد، ولا شك، لمشاركته في مجده: "قد تركنا نحن كل شيء وتبعناك، فماذا يكون جزاؤنا؟" (متى 19: 27). إلا أنهم يجب أن يتعلموا أنه لا مناص لهم من أن يشاركوه أولاً في تجاربه وآلامه. ويطالب يسوع بالتجرد الكامل، بزهد في المال والطمأنينة. وبترك الأقارب (متى 8: 19- 22، 10: 37، 19: 16- 22)، دون ما مقاسمة أو رجعة (لوقا 9: 61- 62). هذا المطلب قد يدعى إليه الجميع، لكن ليس الجميع يلبّونه، ذلك ما كان من الشاب الغني (متى 19: 22- 24).

ب) حتى التضحية:

إن التلميذ، وقد زهد في خيرات العالم وتعلقاته، يتعلّم أن يتبع يسوع حتى الصليب. "من أراد أن يتبعني، فليزهد في نفسه ويحمل صليبه ويتبعني" (متى 16: 24//). وعندما يقتضي يسوع من تلاميذه مثل هذه التضحية، لا تضحية خيراتهم وحسب، بل تضحية أشخاصهم أيضاً، أو يظهر نفسه كإله، ويبيِّن نهائياً إلى أيّ مدى تبلغ

مطالب الله. لكن التلاميذ لن يستطيعوا أداء هذه المطالب إلاّ عندما يتمم يسوع أولاً فعل هذه التضحية. فهذا بطرس المستعد بالروح لاتّباع يسوع حيثما يذهب، والذي لضعفه لا يتورع عن تركه أسوة بباقي التلاميذ (متى 36 35 و56)، إنه لا يستطيع أن يدرك ذلك إلا فيما بعد (يوحنا 13: 36- 38)، عندما يفتح يسوع الطريق بموته وقيامته: عندئذ فقط سوف يذهب بطرس إلى حيثما لم يكن ليخطر بباله (يوحنا 21: 18- 19).

جـ) إيمان وإقتداء:

قد نقل لاهوتيّو العهد الجديد هذا المجاز: ففي نظر بطرس، إتّباع المسيح يعني تطابق الإنسان عليه في سر موته وقيامته، وهذا التطابق المقدّر لنا في قضاء الله منذ الأزل (رومة 8: 29)، يتفتح لنا بالعماد (رومة 6: 3- 5)، وينبغي التعمق فيه عن طريق الإقتداء (1 كورنتس 11: 10)، والإشتراك بالإختيار في الألم الذي خلاله تظهر قوة القيامة (2 كورنتس 4: 10- 11، 13: 4، فيلبي 3:10- 11، راجع 1 بطرس 2: 21). وأما عند يوحنا، فإتّباع المسيح يعني الإيمان به إيماناً كاملاً، تأسيساً على آيات خارجية(يوحنا 4: 42)، إيماناً يتغلب على كل تردد من جانب الحكمة البشرية (يوحنا 6: 2 و66- 69)، ويعني إتّباع نور العالم وإتخاذه رائداً (يوحنا 8: 12)، ويفيد الانتظام في صف الخراف التي يجمعها الراعي الواحد في قطيع واحد (يوحنا 10: 1- 16). خيراً، فإن المؤمن الذي يتبع الرسل (أعمال 113: 43) يبدأ على هذا النوع من إتّباع المسيح "حيثما يذهب" (رؤيا 14: 4، راجع يوحنا 8: 21- 22)، في انتظار الدخول في حاشيته التي تخترق الحجاب إلى حيث دخل هو من أجلنا سابقاً (عبرانيين 6: 20). عندئذ سيتحقق وعد يسوع: "من أراد أن يخدمني يتبعني، وحيث أكون يكون خادمي" (يوحنا 12: 26).

تتميم

تتميم

مقدمة

حياتنا مليئة بالمشاريع الفاشلة، والقرارات التي لم تنفّذ. وهي تدلّ على الضعف وعدم الإستقرار البشري. إنّ الله القدير والأمين لا يرضى بأعمال ناقصة، والكتاب المقدّس كله يشهد على تتميم مقاصده. معنى التتميم يفيد أكثر من معنى العمل. والألفاظ التي تترجمها الكلمة توحي بفكرة الملء (بالعبرية "مالي" و باليونانية (plerounأو الإنهاء (بالعبرية "كاله" و باليونانية(telein ، والكمال (بالعبربة "تَم" وباليونانية .(teleioun إتمام العمل المبتدأ به (1 ملوك 7: 22، أعمال 14: 26) يعني إنهاءَه جيداً، سواء كان كلمة، أو أمراً، أو وعداً أو قسماً: الكلمة هي كقالب أجوف يجب أن يأتي الواقع وينصبّ فيه. إنها المرحلة الأولى لنشاط يجب أن يستمر حتى يصل إلى هدفه.

العهد القديم

توقعات إتمام

.1كلمة الله والشريعة:

تتجه كلمة الله أكثر من أي كلمة أخرى، نحوالأتمام: "كذلك تكون كلمتي التي تخرج من فمي لا ترجع إليّ فارغة (إشعيا 55: 11). إن الله "لا يتكلم سُدًى" (حزقيال 6: 10) وتتطلب شريعته وأوامره الطاعة، وستحصل عليها أخيراً (تثنية 4: 30- 31، 30: 6- 8، حزقيال 36: 27.)

.2النبؤات:

تتحقق النبؤات الإلهية عاجلاً أم آجلاً: "إني أخبرت بالأوائل منذ ذلك الوقت.. بغتة صنعتُها فحدثت" (اشعيا 48: 3، راجع زكريا 1: 6، حزقيال 12: 21- 28). الاتمام هو علامة الله، التي تضمن دعوة نبي، وأصالة رسالته (تثنية 18: 22)، والعهد القديم يشهد، أكثر من مرة، أن حادثاً ما قد جرى فعلاً "تتميماً لكلمة من الله" نقلها أحد الأنبياء. وهكذا أعلن ثبات نسل داود، وبناء الهيكل (1 ملوك 8: 24)، والذهاب إلى السبي، والرجوع من السبي لإعادة بناء الهيكل (2 أيام 36: 21- 23، عزرا 1: 1- 2). هذه التحقيقات الماضية هي عربون إتمامات المستقبل.

.3الأزمنة تتم:

هما حدث الإتمام بغتة أحياناً، إلاّ أنه لا يحصل جزافاً، بل "في أوانه" (لوقا 1: 20)، في نهاية نوعٍ من الحَمْل. فلكي تتحقق كلمة ما، يجب أن يتمّ زمانها (مثلاً إرميا 25: 12) ولكي يتم كل قصد الله، يجب أن يكون قد جاء ملء الأزمنة (أفسس 1: 10، غلاطية 4: 4، راجع مرقس 1: 15.)

العهد الجديد

لقد تمّ

حقاً أن الزمن المثالي للإتمام هو العهد الجديد. والإنجيليون، وبخاصة متى، يهتمون بإقناعنا بذلك.

.1النبؤات:

تتكرر صيغة "ليتمّ ما قيل" عشر مرات عند متى: بالنسبة إلى حبل العذراء، والهرب إلى مصر، وشفاء المرضى، والتعليم بالأمثال، والدخول الظافر إلى أورشليم، وفضة يهوذا... ونجد صيغاً مماثلة في الأناجيل الأخرى. هدف هذه التأشيرات المفصّلة تجعلنا ندرك أن العهد القديم كله موّجه نحو وحي يسوع، وأن الإتمامات المعلنة فيه باهتمام لم تكن إلا إعداداً بطيئاً للتحقيق الكامل لقصد الله في حياة يسوع الأرضية ليست كل الإتمامات في حياة يسوع الأرضية بالمستوى ذاته لأن واحداً منها، وواحداً فقط، يُشار إليه على أنه "إتمام: هو موت يسوع على الصليب. ففي عبارة يوحنا 19: 28 "ليتم الكتاب"، يحل فعل teleioun محل pleroun العادي، وسياق الكلام يشدد على ترديد "تم كل شيء" (19: 30). ولا يستعمل لوقا هذا الفعل الأخير إلاّ بالنسبة إلى آلام المسيح (لوقا 12: 50، 18: 31، 22: 37). وبحسب الرسالة إلى العبرانيين، فإنما يسوع بالآلام قد إكتمل، وأُخِذَ إلى التمام (عبرانيين 2: 10، 5: 8- 9). كل الإتمامات في التاريخ المقدس موجهة اذاً نحو مجيء المسيح وفي حياة المسيح تبلغ إتمامات الكتاب الذروة في ذبيحته، "فإن جميع مواعد الله لها صارت فيه نَعَمْ" (2 كورنتس 1:20). وهذا الإتمام هو أكثر من تحقيق المنتظر، لأن من أصول الإتمامات الالهية أنها تفوق كل ما كان يمكن تصوّره مقدماً. ينتج عن ذلك أن إتمام العهد القديم في العهد الجديد لا يسوغ ترجمته بألفاظ تعنى مجرد التطابق والاستمرارية، بل الإتمام، وقد تضمن، في الوقت نفسه، بعض اختلافات وانفصالات لا بد منها في سبيل الانتقال إلى مستوى أعلى. ونجد هذه العلاقة الثلاثية (تشابه، اختلاف، تفوّق) موضحة كل الوضوح لدى مؤلف الرسالة إلى العبرانيين، عندما يقارن بين موسى والمسيح

(عبرانيين 3: 1- 6)، وبين الكهنوت القديم وكهنوت المسيح (5: 1- 10، 7: 11- 28) وبين العبادة القديمة وذبيحة المسيح (9: 1- 14) الخ. ولكن هذا المفهوم عينه هو الذي نجده يتخلل سياق العهد الجديد كله، بما يفيد أن التحقيق الأخير هو في ذاته وحي. وهو إذ يدمج الكلمات القديمة في مُجمَل جديد ما كان يمكن توقعه حتى ذلك الحين، إنما يضفي على هذه الكلمات القديمة امتلاءً جديداً في المعنى. فهكذا يسوع المسيح هو حقيقةً خليفة داود الموعود به (2 صموئيل 7: 12- 13، لوقا 1: 32- 33)، ولكن مملكته ليست من هذا العالم (يوحنا 18: 36- 37)، لأن في شخصه تحقيقاً لنبوءة العبد الذي يموت مخذولاً (إشعيا 53، 1 بطرس 2: 24- 25)، ولابن البشر الآتي من السماء (دانيال 7: 13- 14، مرقس14: 62)، ربّاً منتصراً (مزمور 110، متى 26: 64). هو يبني هيكلاً جديداً يزدحم فيه غنى الأمم (حجّاي 2: 6- 9، إشعيا 60: 7 و13)، ولكنه هيكل" لم تصنعه الأيدي" (مرقس 14: 58)، هيكل جسده الذي نهض من الأموات (يوحنا 2: 21)، الذي نصبح نحن أعضاءه (1 كورنتس 12: 27). إن الطريقة الغريبة أحياناً التي يستخدم بها العهد الجديد نصوص العهد القديم، تجد غالباً هنا شرحها.. إن المؤلفين لا يهتمون بالسياق الأول لكل كلمة من الكلمات، بقدر ما يهتمون بالسياق الجديد الذي يحدده الله نفسه من خلال الأحداث.

.2الشريعة:

كلمة الله ليست فقط وعداً، بل هي أيضاً اقتضاء. وفي عظة الجبل يُعلن يسوع في حديثه عن الشريعة، أنه لم يأتِ "ليبطل بل ليكمّل" (متى 5: 17). نفهم من هذا السياق أن يسوع لم يفكر بتاتاً بإلغاء الشريعة الموسوية، بل بدعم قوانينها، ذاهباً إلى حدّ سبر غور النيّة والرغبة الخفيّة. لكنه، بالأخص، يجدد الشريعة، فيجعلها "كاملة" (يعقوب 1: 25)، كاشفاً تماماً عن مطلبها الأساسي الذي هو بمثابة المفتاح لكل مطالبها الأخرى، إلا وهو وصية المحبة، التي تضمّ الشريعة وأقوال الأنبياء موجزة ومرفوعة إلى مستوى كمالها (متى 7: 12، 22: 40). وعلى كل، فيسوع لا يكتفي لإتمام الشريعة بأن يعلن وصيته، بل هو الذي "يحسن به أن يتمّ كل بر" (متى 3:

15)، ويحقق هو نفسه، في ذاته وفي المؤمنين، كل ما تتطلبه الوصية: إن ذبيحته هي قمة المحبة (يوحنا 15: 13) وينبوعها أيضاً. "ولما جُعل المسيح كاملاً" (عبرانيين 5: 9)، "جعل بقربان واحد الذين قدّسهم كاملين أبداً" (عبرانيين 10: 14، راجع يوحنا 17: 4 و23). مثل هذا الإتمام للشريعة القديمة يمكن أن يعتبر بمثابة نسخ لها. فمتى جاء الكامل أبطل الناقص (راجع 1 كورنتس 13: 10): تلك هي وجهة نظر بولس. فالمحبة من جهة، تلخص الشريعة، وتصورها، وتسودها ملغيةً بذلك عبودية أحكامها. "من أحبَّ الغير أتمَّ الشريعة" (رومة 13: 8، راجع رومة 13: 10، غلاطية 5: 14)، ومن جهة أخرى المحبة تستأصل روح التمسك بحرفية القانون، من جذورها، فلا يمكن أن يدّعي الإنسان أنه هو الذكي يصنع كماله الخاصّ بإتمامه الشريعة. "وليتم ما تقتضيه منا الشريعة"، كان لا بدّ أن يرسل الله لنا ابنه (رومة 8: 3- 4)، وأن نقبل الروح من ابنه. لكننا بذلك "لسنا في حكم الشريعة بل في حكم النعمة" (6: 15). يبقى تحقيق الأعمال مطلوباً بفعل ديناميّة النعمة (كولسي 1: 10- 11). وبالأعمال يصبح الإيمان كاملاً (يعقوب 2: 22، راجع غلاطية 5: 6). وهذا هو شأن محبة الله أيضاً (1 يوحنا 2: 5، 4: 12). ولكنّ هذه التحقيقات تحدث في اتجاه مضاد للتمسك بحرفية القانون التي يقاومها بولس: لم يعد في الأمر تخطيط بشري، بل خصومة إلهية (غلاطية 5: 22- 23، يوحنا 15: 5.(

.3نهاية الأزمنة:

إن العمل المتمّم على صليب المسيح يمتد هكذا في بعده الزمني، إلى أن يأتي "إنقضاء الدهر" المعلن عنه في العهدين القديم والجديد (متى 24: 3//)، يوم الرب الذي سيحقق الظهور الكامل لإتمام قصد الله في المسيح (راجع 1 كورنتس 15: 23- 24).

تجديف

مقدمة

العهد القديم

العهد الجديد

مقدمة

كل إهانة تُوجّه إلى إنسان، تستحق العقاب (متى 5: 22). فما أشدّ عقاب التجديف الموجه إلى الله نفسه! فالتجديف نقيض السجود والتسبيح الواجبين على الإنسان نحو الله، وأكبر مظهر للشر بين البشر.

العهد القديم

إن وجود مُجدّف واحد في شعب الله يكفي، لينجّس الجماعة بأسرها، ولذا تقول الشريعة: "من جدَّف على اسم الرب فليقتل قتلاً، ترجمه كل الجماعة رجماً" (لاويين 24: 16، راجع خروج 20: 7، 22: 27، 1 ملوكً 21: 13). يرد التجديف في الغالب على شفاه الوثنيين، الذين يسخرون من الله الحيّ، عندما يهاجمون شعبه: أمثال سنحاريب (2 ملوك 19: 4- 6، 16: 22، طوبيا 1: 18)، وأنطيوكس أبيفانس (2 مكابيين 8: 4، 9: 28، 10: 34، دانيال 7: 8 و25، 11: 36)، اللذين منهما تأخذ على الأرجح صورة نبوكد نصر الواردة في كتاب يهوديت (يهوديت 9: 7- 9). وعلى المنوال ذاته نشاهد الأدوميين الذين يُصفِّقون بشماتة لخراب أورشليم (حزقيال 35: 12- 13)، والوثنيين الذين يسبُّون الذي مسحه الرب (مزمور 89: 51- 52). إن الله يحتفظ لنفسه بإنزال العقاب الواجب على هؤلاء. فسنحاريب سيسقط بالسيف (2 ملوك 19: 7 و28 و37). وكذلك أنطيوكس الوحشي الشيطاني (دانيال 7: 26، 11: 45، راجع 2 مكابيين 9) وبلاد أدوم ستنقلب صحراء قاحلة (حزقيال 35: 14- 15). وعلى كلّ، ينبغي على شعب الله أن يتحاشى كل ما من شأنه أن يسبّب تجاديف الوثنيين (حزقيال36: 20، إشعيا 52: 5)، لأن الله سينتقم من هذا الإنتهاك لحرمة اسمه.

العهد الجديد

.1تتجدد الفاجعة نفسها في العهد الجديد حول شخص يسوع. فهذا الذي يُكرِّم الآب يتَّهمه اليهود بالتجديف، لأنه يقول عن نفسه إنه ابن الله (يوحنا 8: 49 و59، 10: 31- 36)، ولهذا السبب سيحمكون عليه بالموت (مرقس 14: 64//، يوحنا 19: 7). في الواقع، إن هذا التعامي عينه يجعل خطيئة اليهود تامة، لأنهم يوجهون الإهانات للابن، (يوحنا 8: 49)، وعلى الصليب يوسعونه تجديفاً (مرقس 15: 29//). ولو لم يكن ثمّة إلا خطأ يتعلق بهويّة ابن الإنسان، لكانت الخطيئة قابلة للغفران)متى 12: 32)، على أساس أنها من قبيل الجهل (لوقا 23: 34، أعمال 3: 17، 13: 27). ولكن هناك تجاهل أعظم، لأن أعداء يسوع ينسبون إلى الشيطان العلامات التي يتمّمها بروح الله (متى 12: 24 و28//): ففي الأمر ثمة تجديف على الروح، لا يمكن أن يُغفر، لا في هذا العالم، ولا في الآخر (متى 12: 31- 32//)، لأنه رفض إرادي للوحي الإلهي.

تجلِّي المسيح

.1الوضع:
.2السر:
.3غاية الحادث وثمرته:

.1الوضع:

إن تجلي المسيح في الأناجيل، يقع في لحظة حاسمة، هي اللحظة النى يكشف فيها يسوع لتلاميذه، بينما يعترفون له بأنه المسيح، الكيفية التي سيتم بها عمله: إن تمجيده سيكون بعثاً (قيامة)، الأمر الذي يتطلب عبور الألم والموت (متى 17: 1- 9// راجع 16: 13- 23//). هذا الإطار هو الذي يعطي هذا المشهد معناه في حياة

المسيح، وخصوبته في حياة المسيحي. ويبدو يسوع، في هذا المشهد، متمماً الكتب (راجع لوقا 24: 44- 46)، ونبواتها عن المسيح، وعن عبد الله، وابن البشر.

.2السر:

يختار يسوع كشهود للحادث، أولئك الذين سيكونون شهوداً لنزاعه: بطرس (راجع 2 بطرس 1: 16- 18)، ويعقوب ويوحنا (مرقس 14: 33// راجع 5: 37) ويورد المشهد الظهورات الإلهية، التي كان شاهدها موسى وإيليا على جبل الله (سيناء- حوريب، راجع خروج 19: 9- 11؛ 24: 15- 18، 1 ملوك 19: 8- 18). لا يظهر حضوره هنا بتحدثه من وسط السحاب والنار (تثنية 5: 2- 5)، وإنما في حضرة موسى وإيليا يظهر يسوع لتلاميذه متجلياً بمجد الله. إن هذا المجد يثير رُعْبهم، وهو الخوف الديني الذي يعتري كل إنسان إزاء كل ما هو إلهي (راجع لوقا 1: 29- 30)، إلا أنه يثير لدى بطرس فكرة إيحائية تُعبِّر عن فرحه أمام مجد ذاك الذي اعترف بأنه هو المسيا الموعود به؛ إن الله سيسكُن مع خاصته، كما سبق وبشّر الأنبياء بذلك في الأزمنة المسيانية. إلا أن هذا المجد ليس هو مجد اليوم الأخير، إذ لم يكن له من تأثير سوى إضاءة ثياب يسوع ووجهه، كما سبق فأضاء وجه موسى (خروج 34: 29- 30 و35) إنه المجد نفسه الخاص بالمسيح (لوقا 9: 32)، الذي هو الابن الحبيب، كما أعلنه الصوت الخارج من السحابة. على أن هذا الصوت يؤيد في الوقت عينه الوحي الذي أخبر به يسوع تلاميذه، والذي كان موضوع حديثه مع موسى وإيليا: هو ذلك "الخروج" الذي ستكون أورشليم نقطة الانطلاق فيه (لوقا 9: 31)، وذلك العبور بالموت، الضروري لدخول المجد (راجع لوقا 24: 25- 27)؛ لأن الصوت الإلهي يأمر بأن يسمعوا لمن هو الابن، مختار الله (لوقا 9: 35). إن الكلمة التي رنّ صداها على سيناء الجديدة، تعلن بأن شريعة جديدة في طريقها لتأخذ مكان الشريعة التي أُعطيت من قبل. وتذكّر هذه الكلمة بثلاث نبوات من العهد القديم: الأولى، تخص المسيح وبنوته الآلهة (مزمور 2: 7)، والأخرى تتعلق بعبد الله واختياره (إشعيا 42: 1)، والثالثة يعلن فيها عن موسى جديد (تثنية 18: 15, راجع يوحنا 1: 17- 18): "إن الرب إلهك يُقيم...نبياً مثلي:

هو الذي ينبغي أن تسمعوا له "فالسماع له هو في الواقع السماع للكلمة الذي صار جسداً، والذي يرى فيه المؤمن مجد الله (راجع يوحنا 1: 14.)

.3غاية الحادث وثمرته:

ن التجلي يؤيد الاعتراف الصادر في قيصرية (مرقس 8: 29)، ويؤيد وحي وحي يسوع، ابن الإنسان المتألم والممجد، والذي بموته وقيامته ستتمم نبوات الكتب المقدسة. ثم إنه يكشف شخص يسوع، الابن الحبيب المتسامي المقام، الذي يملك مجد الله نفسه. ويُظهر التجلي يسوع وكلمته كقوام للشريعة الجديدة. وهو يسبق ويرمز إلى الحادث الفصحي، الذي عن طريق الصليب سيُدخل المسيح في كامل ازدهار مجده وكامل كرامته النبوية. على أن الغرض من هذا المشهد المسبق لمجد المسيح هو مساندة التلاميذ عد اشتراكهم في سر الصليب. وإذ أصبح المسيحيون بالعماد شركاء في سر القيامة، الذي سبق أن قام التجلي رمزاً له، فإنهم مدعوون منذ الآن لأن يتجلوا على الدوام، أكثر فأكثر، بقوة الرب (2 كورنتس 3: 18)، انتظاراً لتجليهم الكامل مع أجسادهم يوم مجيء المسيح الثاني المجيد (فيلبي 3: 21). وخلال مشاركتهم لآلام المسيح فكل ملاقاة صحيحة صادقة مع الرب يسوع تلعب، في مساندة إيمانهم، الدور نفسه، ولو قليلاً، الذي لعبه التجلي لتعزيز إيمان التلاميذ.

تحرير

مقدمة

أولاً: حريّة الإنسان

ثانياً: تحرير اسرائيل

.1الخروج من مصر:

.2الله محّرر اسرائيل (غويل):

.3انتظار التحرير النهائي:

4.امتداد هذا التحرير على المستوى الشخصي والاجتماعي:

ثالثاً: حرية أولاد الله

1.المسيح محررنا:

2.طبيعة الحرية المسيحية:

3.ممارسة الحرية المسيحية:

مقدمة

"إنكم أيها الأخوة، قد دعيتم إلى الحريّة" (غلاطية 5: 13). هذه الدعوة هي ركن أساسي من أركان انجيل الخلاص. لقد جاء يسوع "ليبلغ المأسورين إطلاق سبيلهم، ويفرج عن المظلومين" (لوقا 4: 18). فكان تدخّله فعّالاً للجميع: أولاً، للوثنيين الذين كانوا يشعرون بتحكّم القضاء والقدر على مصيرهم ثم لليهود الذين كانوا يرفضون الإقرار بعبوديّتهم، وأخيراً لعالم اليوم الذي يتوق بغموض إلى تحرير نهائي. لكن هناك أنواع من الحرية، لا يعطينا الكتاب المقدس تعريفاً لها. وهو على كل حال، يؤكد ضمنياً ثلاثة أمور، أولاً: أن الإنسان مزود بقدرة التلبية الحرّة لمقاصد الله نحوه؛ ثانياً وفوق كل شيء، يرسم لنا طريق الحرية الحقيقية، فهدف كل تدخّلات الله في العهد القديم هو حرية شعبه؛ ثالثاً وأخيراً يبيّن لنا أن نعمة المسيح في العهد الجديد تقدّم لجميع البشر حريّة أولاد الله.

أولاً: حريّة الإنسان

يميل الكتبة الملهمون إلى إبراز سلطان إرادة الله السامية بطريقة تطغي على حرية الإنسان وكأنّ لا مجال له للاختيار (إشعيا 6: 9- 10، رومة 8: 28- 30، 9: 10- 21، 11: 33- 36). وينبغي في مثل هذه الحالات أن نأخذ بعين الاعتبار العقلية الساميّة التي تتجه مباشرة إلى العلة الأولى التي هي الله، دون ذكر العلل الثانية المخلوقة التي لا تنكرها (راجع خروج 4: 21، 7: 13- 14: وقساوة قلب فرعون). ومن ناحية أخرى، هناك درجات وكيفيات مختلفة في إرادة الله يجب

تمييزها. فهو لا يريد بالكيفية نفسها خلاص كل البشر (1 تيموتاوس 2: 4) والهلاك الإلهي للخطأة غير التائبين (راجع حزقيال 18: 23). إن تأكيد بولس الرسول على حريّة الاختبار الإلهي (رومة 9: 11) وقضاء الله السابق (8: 29- 30) لا يسمح لنا بالاستنتاج أن الحريّة البشرية أمر وهمي. والواقع أن التقليد الكتابي مبنيّ على افتراض أن الإنسان قادر على اتخاذ القرارات الحرّة. فهو يلجأ دوماً إلى قدرة اختياره، ويشدّد على مسئوليته، وذلك منذ حادث الخطيئة الأولى (تكوين 2- 3، راجع 4: 7). يعود إلى الإنسان أن يختار بين البركة واللعنة، بين الحياة والموت (راجع تثنية 11: 26- 28، 30: 15- 20)، وأن يواصل توبته حتى نهاية حياته (حزقيال 18: 21- 28، رومة 11: 22- 23، 1 كورنتس 9: 27). على كل إنسان أن يسلك الطريق المؤدي إلى الحياة، وأن يستمر في سلوكه (متى 7: 13- 14). ويرفض يشوع ابن سيراخ صراحة حجج الجبريين منكري الحرية: "لا تقل إن الرب هو أضلّني.. كل رجس مبغض عند الرب وليس بمحبوب عند الذين يتّقونه. هو صَنَعَ الإنسان في البدء وتركه في يد اختياره... فإن شئت، حفظت الوصايا ووفّيت مرضاته" (سيراخ 15: 13- 16، راجع يعقوب 1: 13- 15). ويحتجّ بولس الرسول بشدّة على كلمات التجديف التي يتّهم الخاطئ الله بالظلم، وهو الديان العادل (رومة 3: 5- 8، 9: 19- 20). لم يجد الكتبة الملهمون حلاً يوفق بين النقيضين، سيادة الله المطلقة من ناحية وحرية الإنسان من ناحية أخرى. ولكن قالوا ما يكفي ليبيّنوا لنا أن نعمة الله وطاعة الإنسان الحرّة أمران ضروريان للخلاص. يرى بولس تطبيق هذه الحقيقة على حياته الخاصة (أعمال 22: 6- 10، 1 كورنتس 15: 10)، كما إنها تنطبق على حياة كل مسيحي (فيلبي 2: 12- 13). لا يزال السر قائماً نصب أعيننا، لكن الله يعرف كيف يحرّك قلبنا دون عنف، وكيف يجذبنا إليه دون الضغط علينا (راجع مزمور 119: 36، حزقيال 36: 26- 27، هوشع 2: 16- 17، يوحنا 6: 44).

ثانياً: تحرير اسرائيل

.1الخروج من مصر:

لقد بدأ تاريخ الشعب المختار بحادث أساسي طبعه بطابع خاص ألا وهو تحرير الله له من عبودية مصر (خروج 1 إلى 15). وللتعبير عن هذا الحادث، يستعمل العهد القديم لفظين مميّزين أوّلهما (جآل: خروج 6: 6، مزمور 74: 2، 77: 16) وهو ينتمي إلى مفردات الشرع العائلي، بينما الثاني باداه: تثنية 7: 8، 9: 26، مزمور 78: 24) وهو برجع أصلاً إلى الشرع التجاري (تسليم شيء مقابل شيء آخر). ويتّخذ الفعلان المعنى نفسه عندما يكون الفاعل الأصلي هو الله، ولذا ففي معظم الحالات، تستعمل الترجمة السبعينية اللفظ نفسه لترجمتها lytrousthai)وباللاتينيه، (redimereولا يجوز أن يغرّنا اشتقاق الفعل من لفظ = lytron فدية): إذ تبين كل النصوص الكتابية أن الفداء الأول كان تحريراً ظافراً لم يدفع الله من أجله أية فدية لمضطهدي اسرائيل.

.2الله محّرر اسرائيل (غويل:(

عندما أدّت خيانات شعب الله إلى خراب أورشليم ثم إلى السبي، صار تحرير اليهود المنفيين في بابل بمثابة فداءٍ ثانٍ. وهو الخبر السار الذي يتغنى به إشعيا، ويتضمَّن الإصحاحات من 40 إلى 55: يهوه هو قدوس اسرائيل، هو "محرره" (غويل) (اشعيا 43: 14، 44: 6 و24، 47: 4، راجع إرميا 50: 34). في الشرع العبراني القديم، ينطبق لفظ "غُويل" أي المحرّر على أقرب شخص في الأسرة يقع عليه عبء الدفاع عن ذويه، سواء كان للمحافظة على الميراث العائلي (لاويين 25: 23- 25)، أو فكّ أخ من العبودية (لاويين 25: 26- 49)، أو حماية أرملة (راعوت 4: 5)، أو أخذ الثأر عن قريب مقتول (عدد 35: 19- 21). استخدام لقب "غُويل" في اشعيا 40 إلى 55 يوحي باستمرار العهد بين الله واسرائيل: لا يزال الشعب المختار عروس يهوه (اشعيا 50: 1) رغم خطاياه، بموجب العهد الذي تم أثناء الخروج الأول (راجع خروج 4: 22). وبين التحرير الأول والثاني يوجد تشابه واضح (راجع اشعيا 10: 25- 27، 40: 3). كلاهما مطبوع بطابع المجّانية (اشعيا 45: 13، 52: 3)، لكن في التحرير الثاني تتجلى الرحمة بوضوح أكثر، إذ كان السبي عقاباً على خطايا الشعب.

.3انتظار التحرير النهائي:

كانت تجارب أخرى مزمعة أن تنصبّ على الشعب المختار الذي لن يكف عن طلب العون (راجع مزمور 25: 21، 44: 27)، وعن تذكّر فدائه الأول، الضمان الأكيد ورمز لكل فداء آخر: "لا تنسَ هذا النصيب الذي يخصّك، الذي فديته من أرض مصر" (صلاة مردكاي في استير 4: 17 ج، والترجمة السبعينية راجع 1 مكابِيين 4: 8- 11). وَتتميز الأجيال السابقة لمجيء المسيح بطابع الانتظار "للتحرير النهائي" (الترجوم في اشعيا 45: 17، راجع عبرانيين 9: 12)، كما تلتمس الصلوات الرسمية من "محرر اسرائيل" تعجيل يوم الافتقاد. حقاً، كان يهود كثيرون ينتظرون بنوع خاص التحرّر من النير الذي فرضته الأمم على الأرض المقدسة، وربّما كان هذا تفكير تلميذي عماوس عن مهمّة "المزمع أن يعتق إسرائيل (لوقا 24: 21). ولكن ذلك لا يمنع النخبة التقية من الشعب من أن تضفي على هذا الرجاء مضموناً روحياً أكثر أصالة، كالذي يعبر عنه خاتمة المزمور 30: 8: "الرب يفتدي اسرائيل من جميع آثامه" فالتحرير الحقيقي كان يتضمّن تطهير "البقيّة" المدعوّة للإشتراك: في قداسة إلهها (راجع اشعيا 1: 27، 44: 22، 59: 20).

.4امتداد هذا التحرير على المستوى الشخصي والاجتماعي:

على المستوى الشخصي، هذا التحرير الذي أنجزه الله لصالح شعبه يمتد ويتجدّد بنوع ما في حياة كل مؤمن (راجع 2 صموئيل 4: 9: "حي الربّ الذي خلّص نفسي من كل ضيق") وكثيراً ما تدور صلاة المزامير حول هذا الموضوع، فتارة يعبر عنه "المرنّم" بشكل عام دون توضيح الخطر المحدق به (مزمور 19: 15، 26: 11)، وتارة أخرى يرى المرنم نفسه محاطاً بأعداء يقصدون إيذاءه (مزمور 55: 19، 69: 19)، وأحياناً أخرى ترتفع صلاته بحرارة إلى الله القادر وحده على إنقاذه من مرضه الخطير (مزمور 103: 3- 4). ولكن نجد أيضاً بذور رجاء متّسم بروحانية أعمق (راجع مزمور 31: 6، 49: 16).على المستوى الاجتماعي: يضع

ذكر التحرير الأول بصماته على التشريع الكتابي، ولاسَّيما في الكتب المتأثرة من التيار التثنوي: يجب تحرير العبد العبراني في السنة السبتية، تذكاراً لما صنعه الرب لذويه (تثنيه 15: 12- 15، راجع أرميا 34: 8- 22). لم تنفّذ هذه الشريعة دوماً، إلى حدّ أن نحميا، بعد العودة من السبي، احتجّ على تعدّيات بعض مواطنيه الذين لم يتردّدوا عن استبعاد اخوتهم "المعتقين" (نحميا 5: 1- 8)0 إلا أن الصوم المقبول عند الله هو "إطلاق المضغوطين أحراراً وكسر كل نير" (إشعيا 58: 6.)

ثالثاً: حرية أولاد الله

.1المسيح محررنا:

كان تحرير اسرائيل يرمز مسبقاً إلى الفداء المسيحي. فالمسيح هو الذي يقيم فعلاً عهد الحرية الكاملة والنهائية لكل من اتحد به بالإيمان والمحبة، سواء كان يهودياً أم وثنياً. وأعظم من نادوا بالحرية المسيحية هم بولس ويوحنا. وقد أعلن عنها بولس بصفة خاصة في رسالته إلى أهل غلاطية. "إن المسيح قد حررنا لنكون أحراراً... أيها الاخوة قد دعيتم إلى الحرية" (غلاطية 5: 1 و13، راجع 4: 26 و31، 1 كورنتس 7: 22، 2 كورنتس 3: 17). ويلح يوحنا على مبدأ الحرية الحقيقية، وهو الإيمان الذي به نقبل كلمة يسوع. "الحق يحرّركم... فإذا حرّركم الابن صرتم أحراراً حقاً" (يوحنا 8: 32 و36.)

.2طبيعة الحرية المسيحية:

ومع أن الحرية المسيحية لها انعكاساتها على المستوى الاجتماعي -الأمر الذي تشهد له الرسالة إلى فليمون شهادة رائعة- إلا أنها تقوم في ما هو أسمى من ذلك. فهي سهلة المنال للعبيد والأحرار، لأنها لا تفرض تغيير الحال الذي كان عليه المرء (1 كورنتس 7: 21). ففي العالم الروماني- اليوناني، الذي كان يرى في الحرية المدنيّة الأساس الأوّل للكرامة الشخصية، كانت هذه الحرية المسيحيّة تبدو أمراً متناقضاً مع العقل. لكن بهذه الطريقة، ظهرت بوضوح أكبر قيمة التحرير الجذري الذي يقدّمه

لنا المسيح. كما أن هذا التحرير لا يتطابق مع المثل الأعلى لدى الرواقيين وغيرهم من الحكماء، الذين حاولوا بتفكيرهم ومساعيهم الأدبية أن يتسلّطوا تماماً على نزواتهم الشخصية، ويحصلوا على سلام باطني لا يتزعزع. فالحرية المسيحية، التي هي أبعد من أن تكون ثمرة عقيدة ذهنية مجرّدة عن الزمن، هي بالأحرى نتيجة حدث تاريخي هو موت المسيح الظافر، واتّصال مباشر هو الاتحاد بالمسيح في المعمودية. والمؤمن حر، بمعنى أنه قد نال في المسيح قوة على أن يعيش منذ الآن وإلى الأبد في صلة حميمة مع الآب، دون أن تعرقله قيود الخطيئة والموت والشريعة.أ) الخطيئة هي القوة الغاشمة التي ينتزعنا يسوع المسيح من نيرها. ففي الإصحاحات الثلاثة الأولى من رسالة بولس إلى رومة. يصف الرسول سلطان الخطيئة الغاشم المطبق على العالم. ومقابل ذلك، يبرز بجلاء عظم فيض النعمة (رومة 5: 15 و20، 8: 2). وإذ تشركنا المعمودية بموت المسيح وقيامته، تضع حدا لعبوديتنا (رومة 6: 6). يحقق هذا التحرير جوهر توقعات العهد القديم، كما كانت تفهمه نخبة إسرائيل (راجع لوقا 1: 68- 75). وإذ يذكر بولس ما ورد في إشعيا 59: 20 بحسب الترجمة السبعينية، يظهر جيّداً معناه الروحي: "من صهيون يأتي المنقذ، ويزيل كل سر عن يعقوب، (رومة 11: 26). كما أن الرسول في أماكن أخرى يعلن للوثنيين سر اشتراكهم الكامل في امتيازات الشعب المختار. لقد تجدّدت عجائب التحرّر الأول لنا أجمعين: "لقد نجّانا الله من سلطان الظلمات، ونقلنا إلى ملكوت ابنه الحبيب فكان به الفداء وغفران الخطايا" (كولسي 1: 13- 14).ب) الموت:قد تم أيضا الانتصار على الموت، الرفيق الملازم للخطيئة (تكوين 2: 17، حكمة 2: 23- 24، رومة 5: 12). لقد فقد شوكته (1 كورنتس 15: 56). ولم يعد المسيحيون عبيداً لمخافة الموت (عبرانيين 2: 14- 15). أجل لن يتم هذا التحرّر الكامل إلا عند القيامة المجيدة (1 كورنتس 15: 26 و54- 55)، ونحن ما زلنا "ننتظر افتداء أجسادنا" (رومة 8: 23). لكن الأزمنة الأخيرة قد بدأت بنوع ما، وانتقلنا من الموت إلى الحياة (1 يوحنا 3: 14. يوحنا 5: 24)، على قدر ما نحيا في الإيمان والمحبّة.جـ) الشريعة:وبالفعل نفسه، نحن لسنا في حكم الشريعة، بل في حكم النعمة (رومة 6: 15). ومهما يظهر قول بولس هذا مذهلاً للبعض أو

عادياً للبعض الآخر، فعلى كل حال، لا يمكن التقليل من معناه، بدون تشويه انجيل الخلاص الذي نادى به الرسول. وبما أنا قد متنا -سريّاً- مع المسيح، فإننا قد "حللنا من الشريعة" (رومة 7: 1- 6)، ولا نقدر أن نجد مبدأ خلاصنا بتتميم شريعة خارجية (غلاطية 3: 2 و13، 4: 3- 5). نحن الآن في عهد جديد، نجد فيه قاعدة سلوكنا في الانقياد للروح القدس المنسكب في قلوبنا (راجع إرميا 31: 33، حزقيال 36: 27، رومة 5: 5، 8: 9 و14، 2 كورنتس 3: 3- 6). حقاً، لا يزال بولس يتكلّم عن "شريعة المسيح" (غلاطية 6: 2، راجع 1 كورنتس 9: 21)، إلا أن هذه الشريعة تتلخص في المحبّة (رومة 13: 8- 10)، وبانقياد الروح القدس، نحن نتمّمها تلقائياً، لأنه "حيث يكون روح الرب، تكون الحرية" (2 كورنتس3: 17.)

.3ممارسة الحرية المسيحية:

(عندد تحرره، يمتلئ المؤمن شجاعة وثقة وفخراً يدعوه العهد الجديد (parresia) تعني هذه الكلمة اليونانية حرفياً الحرية بقول كل شيء، وهي تشير إلى تصرّف يميز المؤمن، بنوع عام، والرسول بنوع خاص، ألا وهو الوقوف أمام الله موقف الابن (راجع أفسس3: 12، عبرانيين 3: 6، 4: 16. (يوحنا 2: 28، 3: 21). لأن مما نتقبله عند المعمودية هو "روح التبنّي"، وليس "روح العبودية" (رومة 8: 4- 17). كما أن المسيحي يكتسب جرأة كاملة للبشارة بالإنجيل أمام الناس (أعمال 2: 29، 4: 13 الخ.)

تقليد

مقدمة

العهد القديم

أولاً: نقل وديعة مقدسة

ثانياً: طريقة النقل

.1أساليب أدبية و تأثير البيئة عليها:
.2تقليد مدوّن وتقليد شفهي:
العهد الجديد
أولاً: التقليد في فجر المسيحية
.1يسوع وسنّة الشيوخ:
.2التقليد الرسولي:
.3من التراث الشفهي إلى الكتب المقدّسة:
ثانياً: طابع التراث المسيحي
.1ينبوع هذا التراث، سلطة المسيح:
.2التراث الرسولي وتراث الكنيسة:
أ) استمرارية في الموضوع المنقول:
ب) استمرارية في أجهزة النقل:
جـ) استمرارية في الأساليب الأدبية الأساسية حيث استقر التراث:

مقدمة

إن وجود تراث ما هو حقيقة مشتركة بين كل الجماعات البشرية. وهي تحقق ارتباطها الروحي بالأفكار والعادات، الخ، التي يتم نقلها من جيل إلى جيل، بطريقة ثابتة. وفي الأمور الدينية خاصة يتمّ تسليم المعتقدات والطقوس وصيغ الصلوات والترانيم، الخ، بعناية فائقة. وفي الجماعات التي تحيط بشعب اسرائيل، يندمج التراث الديني في مجموع التقاليد البشرية التي تتألف منها الحضارة. ومع ذلك، فإنّ في عصرنا الحاضر نستخدم كلمة "تراث"، بمعنيين مختلفين. فهو يعني تارة، مضموناً ما منقولاً، من عهد إلى عهد (مثال ذلك تراث مصر الثقافي)، وتارة، يعني طريقة نقل تتميز بوسائلها الثابتة، ولا تلعب فيها الكتابة إلا دوراً ثانوياً، بل وقد تكون أحياناً معدومة (بهذا المعنى يمكن أن توصف الحضارة السومارية بأنها تقليدية، وبأنها من الحضارات الشفهية البحتة). على أن التراث الخاص بوحي

الكتاب المقدس، إذا ما قارنّاه بهذا الواقع العام، فهو يقدّم، في وقت واحد، بعض الأمور الشبيهة وبعض الأمور الخاصة المبتكرة.

العهد القديم

أولاً: نقل وديعة مقدسة

ليس من شك في أنه كان هناك تسليم وديعة مقدسة، وبالتالي تراث في اسرائيل، في عهد الشريعة القديمة. وتشمل هذه الوديعة، طبقاً لنظام شعب الله في ذلك الزمان، كل مظاهر الحياة، بحيث تتضمّن ذكريات التاريخ والمعتقدات الناشئة عنها، وصيغ الصلاة ونصائح الحكمة التي تنظّم الحياة العملية كما أنها تتضمن الطقوس وشعائر العبادة وتمتد إلى العادات والتشريع. إن نقل هذه الوديعة هو الذي يعطي شعب اسرائيل طابعه الخاص ويضمن له استمراريته الروحية، منذ عهد الآباء حتى أعتاب العهد الجديد. إذا كانت هذه الوديعة مقدسة، فليس لأنها تراث الأجيال السابقة فحسب، كما في جميع التقاليد البشرية، بل بنوع خاص، لأنها ذات أصل إلهي: تستند المعتقدات أساساً على الوحي الذي أعطاه الله لبني اسرائيل بواسطة مرسليه، كما ترتكز الشرائع والعرف الذي ينتظم تحتها على رسوم وضعية معلنة باسم الله بواسطة المؤتمنين على مقاصده. هذه العناصر الوضعية والمستمدة من الوحي، لا تنفي بالطبع وجود بعض العناصر الأكثر قدماً، والمستمدة من الأوساط الشرقية، وقد تمثّلها الوحي، الذي وحده يعطي الطابع المقدس لكل تقليد يهتدي به ويخضع له. بعد إظهار علاقة التراث بالوحي الذي يعطيه أصالته، نقول إن تراث شعب الله يتميز بصفتين متكاملتين. هناك من جهة، ثباته: قد تحددت عناصره الأساسية، فيما يتعلق بالمعقدات، والشرائع، والعبادة (توحيد، عقيدة العهد، عادات منقولة عن الآباء والشريعة الموسوية الخ...). ومن جهة أخرى، هناك نموّ وتطور، فنرى أن الوحي نفسه ينمو بمقدار ما يكمّل مرسلون جدد عمل من سبقهم، طبقاً لحاجات زمانهم الواقعية. يتبع هذا التقدّم طبعاً سير التاريخ، إلا أنه لم يخضع لمصادفات التطور

الثقافي، كما يحدث في التقاليد الدينية الأخرى، حيث تسود ظاهرة التوفيق بين شتى المذاهب .(syncretisme) وهذا دليل على أصالة تراث شعب بني اسرائيل.

ثانياً: طريقة النقل

.1أساليب أدبية و تأثير البيئة عليها:

لنقل هذه الوديعة المقدسة، لا بدّ من استعمال بعض الأساليب الأدبية، من قصص، وشرائع وأحكام، وأناشيد وطقوس الخ... وحيث أن العرف هو الذي يحدد هذه الأساليب، فهي تعتبر من هذا الوجه تقليدية. إلاّ أن الجزء الأكبر منها يشبه الأنواع الأدبية المستخدمة عند حضارات الشعوب المجاورة (كنعان، ما بين النهرين، مصر). ومع ذلك، فلتقليد بني اسرائيل التعليميٍ، ميزاته الخاصة: يستعمل الكتاب المقدس أسلوباً خاصا في معالجة بعض المواضيع العامة، كالشرائع أو النبوات، كما أن له ذخيرة أصيلة من التعابير والصور التي يلجأ إليها كل الكتبة الملهمين بدرجات متفاوتة وقوالب محبّبة تلائم الرسالة التي ينبغي لهم أن ينقلوها. ومن هنا، تبدو ضرورة دراسة هذه الأنواع الأدبية لفهم التراث نفسه، من حيث إنها تساعد على فهم تاريخ جرى تكوينه بطريقة حيّة. تساعد أيضاً، هذه الدراسة في التعرف على القنوات التي بها يتم نقل التراث خلال الأجيال. قي الواقع تتأثر هذه الأساليب بالبيئات التي ينتشر بينها هذا التراث، وبالوظائف التي يقوم بها في حياة شعب الله، من تعليم الكهنة، حرّاس الشريعة وشعائر العبادة، ومن كرازة الأنبياء، ومن حكمة الشيوخ والكتبة العملية... فلكلّ بيئة تقاليدها الخاصة، وقوالبها الأدبية المحبّبة، ومع ذلك، يمكن أن نلاحظ الكثير من التداخل فيها بينها بسبب الصلات بين مختلف البيئات والحرص على الوحدة الأساسية للتراث الإسرائيلي نفسه. لقد انتقلت مواد التراث، في البداية، بطريقة شفهية، تحت أشكال تتلاءم مع نوع هذا النقل: قصص دينية مرتبطة بمزارات مقدسة أو أعياد، صيغ تشريعية، طقوس، أناشيد، نماذج صلاة، خطب كهنوتية أو نبوية، حكم وأقوال مأثورة الخ... أخيراً، في إطار هذا التقليد الشفهي، تنشأ نصوص مكتوبة مقتبسة منه في معظمها. على هذا النحو،

يتبلور التراث رويداً رويداً في كتب مقدسة تأخذ مع مرّ الزمن أهمية متزايدة. ولما كانت قد وضعت بإلهام من الروح القدس، فهي تقدم لشعب الله قاعدة إلهية لإيمانه وسلوكه.

2.تقليد مدوّن وتقليد شفهي:

قبل فجر المسيحية بقليل، نجد عند اليهود جوهر التراث القديم محفوظاً تحت هذا الشكل المكتوب. ومع ذلك ليس شعب الله مجرد جماعة من المؤمنين ملتئمة حول كتاب: إنه مؤسسة منظّمة تنظيماً عضوياً. ولذلك، إلى جانب الكتاب المقدس. يوجد فيها تراث حيّ يواصل، بطريقته الخاصة، تقليد الأجيال السابقة، دون أن يدّعي لذاته نفس السلطة القانونية الخاصة بالكتاب المقدس. على أننا نجد هذا التراث في الأوساط الكهنوتية، وعند علماء اليهود، كما نجده عند كل الطوائف التي تتَألف منها أمة اليهود. وإنهم يستعملون لذلك فنّاً حقيقياً في نقله يستند أساساً إلى الصلة الشخصية بين المعلم وتلاميذه: المعلم ينقل ويسلّم، والتلميذ يسلم ما يجب عليه أن يسلّمه بدوره. إن هذا التسليم بهذا المعنى الدقيق (paradosis) يعرفه العهد الجديد: يذكر القديس مرقس "سنّة الشيوخ" (مرقس7: 5 و13//)، كما يذكر بولس أيضاً "سنن آبائي" (غلاطية 1: 4). إن هذا التراث يضاف إلى الكتب المقدسة ليؤلف "ما أورثنا موسى من سنن" (أعمال6: 14)، فينسب الكتبة أصلها إلى ماض سحيق لتدعيم سلطانها. على كلّ ، يمهّد نقلها الشفهي لتكوين أدب جديد، ينمو حول الكتاب المقدس، وذلك منذ ترجمة الكتاب المقدس إلى اليونانية (السبعينية) والآرامية (ترجوم) حتى مؤلفات الربّانيين. متضمناً الكتب الدخيلة وحصيلة أدب البدع (مثل قمران). إلاّ أنه لا يجوز خلط هذا التقليد المتأخر الذي تشهد له هذه الكتب بالتقليد الشفهي القديم الذي تبلور في الكتب القانونية.

العهد الجديد

أولاً: التقليد في فجر المسيحية

.1يسوع وسنّة الشيوخ:

منذ البداية، يوضّح يسوع عدم تقيّده بتقليد اليهود المعاصر له. إلاّ أنه لا يمس جوهر التراث التقليدي المحفوظ في الكتب المقدسة: فالشريعة والأنبياء لا ينبغي أن يبطلا، بل أن يتمما (متى 5: 17). أما "سنّة الشيوخ" فإنها لا تحظى بمثل هذا الامتياز، لأنها شيء بشري تماماً، قد يحمل في ذاته خطر نسخ الشريعة (مرقس7: 8- 13)، ولذا يشجّع يسوع تلاميذه على التحرّر من سنّة الشيوخ بل ويعلن أيضاً بطلانها. إلا أنه يتصرف في الوقت نفسه تصرّف معلم يعلّم، لا على طريقة الكتبة- بتكرار تقليد منقول- بل كمن له سلطان (راجع مرقس 1: 22 و27)، ويعهد إلى تلاميذه برسالة تقوم في نقل تعاليمه (متى 28: 19-20). أكثر من ذلك يظهر التجديد حتى في أعماله: يغفر الخطايا (متى 9: 1- 8)، ويعطي البشر نعمة الخلاص، ويضع علامات جديدة يوصي بتكرارها من بعده (1 كورنتس11: 23- 25). وبذا فهو يصبح، بكلماته وأعماله، أصل تراث جديد يستبدل سنّة الشيوخ، كأساس لتفسير الكتب المقدسة.

.2التقليد الرسولي:

إننا حقاً نلاحظ في الكنيسة وجود هذا التقليد. الموصوف بأسلوب مقتبس من اليهودية. ونلاحظ هذا الواقع بنوع خالص عند بولس. المدرّب بطبيعة تكوينه الأصلي على وسائل التعاليم المستعملة عند اليهود. لقد "أوصى أهل تسالوينكي ببعض الوصايا من قبل الرب يسوع" (1 تسالونيكي 4: 2) وقد "تسلّموها منه" (1 تسالونيكي 4: 1). إنه يستحلفهم أن يحافظوا على السننparadosies)) ، التي أخذوها عنه، إما مشافهة وإما مكاتبة (2 تسالونيكي 2: 14). يقول أيضاً لأهل فيلبي: إن "ما تعلمتموه مني وأخذتموه عني وسمعتموه مني وعاينتموه فيّ، ذلك هو ما يجب أن تمارسوه عملياً" (فيلبي 4: 9). ويوضح لأهل كورنتس: "بلّغت إليكم قبل كل شيء ما تلقيته" (1 كورنتس 15: 3)، "فإني تلقّيت من الرب ما بلغته إليكم" (11: 23)، ففي الحالة الأولى، ينصبّ الكلام على مجموعة تعاليم خاصة

بموت المسيح وقيامته، وفي الحالة الثانية، يتعلّق الأمر بسرد طقسيّ عن العشاء الرباني، فيشمل التقليد الرسولي اذاً الممارسات كما يشمل التعليم. توحي هذه الأمور بأن المواضيع الأساسية لهذا التقليد، كانت تخضع من قبل عصر بولس، كما فيما بعد في إطار كرازته، لطريقة نقل تشبه طرق نقل التقليد اليهودي. ولكنّ هذه المواضيع تؤلّف جوهر حياة الكنيسة والمادة الأساسية للإنجيل الذي هو قانون الإيمان والسلوك المسيحي. وعلى هذا النحو، استطاع لوقا أن يكتب في مقدمة إنجيله: "لمّا أن أخذ كثير من الناس يدوّنون رواية الأحداث التي جرت بيننا، كما نقلها إلينا الذين كانوا منذ البدء شهود على الكلمة (لوقا 1: 1- 2). إذن، يقتصر دور الروايات الإنجيلية على تدوين ما كان قائماً من قبل في التقليد. ففي هذه الروايات. تحتفظ حياة الكنيسة بالمآثر والعادات التي سلّمها إليها المسيح، ووضعها الرسل موضع التنفيذ.

.3من التراث الشفهي إلى الكتب المقدّسة:

يملك التقليد الرسولي أجهزته الخاصة بالنقل. وفي مقدمتها يحتل الرسل المكان الأول، وهم الذين "استلموه" من المسيح نفسه، ومن بينهم أيضاً بولس، وذلك بفضل الإعلان الذي حصل له على طريق دمشق (غلاطية 1: 1 و16). بينهم المعلمون الذين أرسلهم الرسل وفوّضوا إليهم السلطة في الجماعات المسيحية (1 تيموتاوس 1: 3- 5، 4: 11، 2 نيموتاوس 4: 2، تيطس 1: 9، 2: 1، 3: 1 و8). إلاّ أن هذا التقليد يتخذ أشكالاً مختلفة، تبعاً لنوعيته ولشتّى الأدوار التي يقوم بها في الكنيسة: من روايات عن يسوع، إلى إقرارات إيمان (1 كورنتس 15: 1- 3)، ومن دساتير طقسية (1 كورنتس 11: 23- 25، متى 28: 19)، إلى الصلوات المشتركة (متى 6: 9- 13)، والأناشيد المسيحية (فيلبي 2: 6- 11، أفسس 5: 14، 1 تيموتاوس 3: 16، رؤيا 7: 12، الخ)، ومن قواعد سلوك مأخوذة عن يسوع إلى مواعظ موجزة عن المعمودية (1 بطرس 1: 13...) وما أشبه ذلك. تتطلّب دراسة التقليد الرسولي مراعاة دائمة للأسلوب الأدبي الواضح في العهد الجديد. فإنه، في تنوّعه، ما هو إلاّ صياغة لهذا التقليد، فرضتها الظروف وأخذت

شكلها النهائي تحت تأثير الإلهام الإلهي. فكما كان الحال في العهد القديم فقد أدّى هذا التقليد المأخوذ عن المسيح والمسلّم من الرسل إلى تدوين الكتب المقدّسة.

ثانياً: طابع التراث المسيحي

.1ينبوع هذا التراث، سلطة المسيح:

في العهد القديم، كان التراث الذي تبلور أخيراً في الكتب المقدسة يستند أساساً إلى سلطة المرسلين من الله. في العهد الجديد، يتميّز هذا التراث عن "سنّة الشيوخ" (متى 15: 2)، وعن كل "تقليد بشري" (كولسي 2: 8)، من حيث أنه يستند إلى سلطة المسيحِ. فقد علّم وعمل (أعمال 1: 1)، معطياً تلاميذه تفسيراً شرعياً للكتب المقدسة السابقَة (متى 5: 20- 48)، موصياً إياهم بما ينبغي عليهم أن يعلّموه للناس باسمه (28: 20)، ومعطياً لهم قدوة حيّة لما ينبغي أن يصنعوه (يوحنا 13: 15، فيلبي 2: 5، 1 كورنتس 11: 1). فكما أن التعليم الذي كان يكرز به لم يكن من عنده، بل من عند الذي أرسله (يوحنا 7: 16)، هكذا يحمل التقليد الرسولي. دوماً في ذاته سمة المسيح المخلص، محافظاً بدقة على روحه ورسومه وأعماله. على أنه إذا ما أصدر رسول- في حالة عدم وجود تحديد واضح من المسيح (راجع 1 كورنتس7: 25)- رأياً شخصياً ليحل مشكلة ما عملية تطرحها الحياة المسيحية، فهو يصدر ذلك بنفس السلطة: أو ليس له "فكر المسيح" (1 كورنتس 2: 16)؟ فإن روح المسيح القائم من بين الأموات يبقى مع تلاميذه، ليعلّمهم جميع الأشياء (يوحنا 14: 26)، ويرشدهم إلى الحق كله (يوحنا 16: 13). وإذن، ليس ثمة فرق بين سلطة الرسل وسلطة معلمهم: "من سمع إليكم سمع إليّ. ومن أعرض عنكم أعرض عني، ومن أعرض عني، أعرض عن الذي أرسلني" (لوقا 10: 16.(

.2التراث الرسولي وتراث الكنيسة:

هكذا يحظى التراث الرسولي بسلطان فريد يمتد بواقع الأمر إلى الكتب المقدسة حيث يستقر. فهذا لا يجيز لنا أن نضع تعارضاً بينه وبين تقليد الكنيسة، معتبرين هذا

الأخير تقليداً بشرياً محضاً، أشبه ما يكون بتقليد اليهود الذي أبطله المسيح. فإن ثمة استمرارية حقيقية من الواحد إلى الآخر (من التراث الرسولي إلى تقليد الكنيسة.(

أ) استمرارية في الموضوع المنقول:

إن التقليد في العهد الرسولي، دون أن يكون مبدعاً بكل معنى الكلمة، إلاّ أنه كان ينمي الوحي بقدر ما كان الرسل يوضحون معنى كلمات يسوع وأعماله. وأما التقليد الكنسي فلا يتعدى دور المحافظة والصيانة. وقد حدد العهد الجديد قاعدته في قول الرسول: "احفظ الوديعة" (1 تيموتاوس 6: 20، 2 تيموتاوس 1: 12 و14)، وهذه الوديعة هي التراث الرسولي الذي لا يمكنه أن يقبل بعدُ أية عناصر جديدة: لقد أكمل الوحي. وأما نموه في تاريخ الكنيسة فهو من نظام آخر، لأنه لا يفعل أكثر من أن يوضّح الأمور المضمرة المتضمنة في الوديعة الرسولية. هذا ومن البديهي أن الكتب المقدسة، وهي الشاهد الملهم للتقليد الرسولي تقوم بدور رئيسي في حفظ هذه الوديعة بأمانة: فهي حجر المحك الأساسي. ومع ذلك فلا ضمان لنا بأن كل عناصر الوديعة الأصلية قد دونت صراحة، بل أكثر من ذلك، يحافظ التقليد الحي وحده على شيء لا تستطيع الكتب المقدسة وحدها أن تعطيه إلا وهو فهم النصوص الملهمة فهماً عميقاً، لأن ذلك هو عمل الروح الذي يعمل في الكنيسة. فبفضلها، تظلّ الكلمة المدوّنة في الكتب المقدسة كلمة المسيح الرب، الحيّة على الدوام.

ب) استمرارية في أجهزة النقل:

لا يتم تسليم تقليد الكنيسة في إطار جماعة مجهولة الهوية، بل في جماعة منظمة ذات ترتيب رئاسي، علماً بأنها ليست مجرد مؤسسة بشرية، بل هي جسد المسيح ذاته الذي يقوده بروحه القدوس، حيث تواصل وظائف التدبير، عبر الدهور، وظيفة الرسل باستخدام سلطانهم. هنا أيضاً تحدد الرسائل الرعوية بعض القواعد (راجع تيموتاوس 4: 6 و7 و16، 5: 17- 19، 6: 2- 14، 2 تيموتاوس 1: 13- 14، 2: 14- 16، 3: 14 إلى 4: 5، تيطس 1: 9- 11، 2: 1 و7- 8). تبين هذه

النصوص أن معيار التأكّد من صدق الوديعة الرسولية، المحفوظة في تراث الكنيسة، لا يقوم في الكتب المقدسة وحدها، بل يضاف إليها أيضاً ضمان من تقلدوا رسالة السهر على الوديعة وقبلوا النعمة للقيام بهذا الدور. فإن الروح عينه الذي أوحى الكتب المقدسة هو عينه يواصل معاونته لخلفاء الرسل (1 تيموتاوس 4: 14، 2 تيموتاوس 1: 6.)

جـ) استمرارية في الأساليب الأدبية الأساسية حيث استقر التراث:

يعبّر بقاء هذه الأساليب الأدبية بشكل محسوس عن دوام الخدمات وظروف الحياة في الكنيسة. ستتطوّر الأنواع الأدبية من غير شك في الأدب الكنسي تبعاً للأزمنة والثقافات. إلاّ أنه، بالرغم من هذا التطور، ستبقى مختلف الكتابات اللاحقة مطبوعة بأسلوب التراث الرسولي المستقر في العهد الجديد، كما أننا نرى بعض الوثائق العريقة في القدم، دون أن ترتفع إلى سلطة الكتب المقدسة، توصل إلينا، بطريقة مباشرة للغاية، صدى التراث الرسولي نفسه (كقوانين الإيمان والصيغ الطقسية في عصر ما بعد الرسل.)

تربية

مقدمة

أولاً: الله يربي شعبه

1. كما يربي أب ابنه:

2. إن تربية الرب اسرائيل:

ثانياً: يسوع المسيح مربي اسرائيل

1. الموحي:

2. الفادي:

ثالثاً: الكنيسة تتربّى وتربّي

.1الروح القدس المربي:
.2تعليم وتأديب:

مقدمة

يتم تدبير الله في الزمن، ولذا فإن الشعب المختار لا يبلغ ملء قامته، أي الكمال، إلا من خلال نضج بطيء. وقد شبه القديس بولس "تدبير" الخلاص هذا بتربية: تربية الطفل الذي يصير يافعاً. ولقد عاش بنو اسرائيل تحت وصاية الشريعة كطفل يوجهه مُربٍّ، حتى مجيء ملء الأزمنة. عندئذ أرسل الله ابنه الوحيد، ليخلع علينا نعمة التبني: يشهد بذلك الروح الذي أعطي لنا (غلاطية 4: 1- 7، 3: 24- 25). غير أن تربية بني اسرائيل لم تتم بمجيء المسيح: فواجبنا أن "نصير الإنسان الكامل ونبلغ القامة التي توافق سعة المسيح" (أفسس 4: 13). فمنذ بداية العالم، وحتى نهاية الأزمنة يقوم العمل الإلهي على تربية الشعب المختار. وإذ يشرف المسيحي عن طريق إيمانه على تداول التربية الإلهية، يستطيع أن يبين مراحلها ويبين مميزات طبيعتها. ويمكن ربط هذا الموضوع بالمعلومات الواردة هنا وهناك في أبحاث هذا المعجم المتصلة بالموضوع: فالمحبة مثلاً، وهي حوار بين شخصين، هي أساس كل تربية، فالمربي "يعلِّم ويوحي ويكشف ويعظ، ويعد ويعاقب ويكافئ، ويعطي المثل. ومن أجل ذلك يجب أن يكون أميناً على مخططه، وصبوراً من أجل النتائج المنشودة. ولكن يبدو أن من الأفضل الاقتصار على مفردات "التربية" في إطارها المحدود. إن كلمة "موسار" في العبرية تعني في آن واحد التعليم (هبة الحكمة) والتهذيب (توبيخ، عقاب)، ونجدها في كتب الحكمة مستخدمة بصدد التربية العائلية، وفي كتب الأنبياء (وفي تثنية الاشتراع) لوصف موقف من مواقف الله. لى أن السبعينية، بترجمتها كلمة "موسار" بلفظ paideia ، اليونانية (راجع disciplinaاللاتينية)، لم تقصد مساواة التربية الكتابية بالتربية بالمفهوم الهلليني. فالمربّي في هذا المفهوم هو رجل يحاول إيقاظ شخصية فردٍ ما في ظل أفق أرضي محدود. وأما في الكتاب المقدس، فالله هو المربي المثالي الأول، الذي يحاول أن يحصل على طاعة شعبه (وبالتبعية طاعة الأفراد) للشريعة أو في الإيمان، طاعة

مرنة، وذلك لا بالتعليم فحسب، بل عن طريق التجارب أيضاً. فإن كانت التربية التي يوفرها الحكماء أو الأسرة تبدو علمانية، إلا أنه من سياق ما ورد في كتب الحكمة، في الواقع، يتضح أنها تقصد أن تكون تعبيراً عن التربية الإلهية (أمثال 1: 7، سيراخ 1: 1). فالله هو مثال المربين، عمله التربوي يتحقق على ثلاث مراحل، تبين كيف ينفذ المربي أكثر إلى أعماق من يربيه.

أولاً: الله يربي شعبه

1.كما يربي أب ابنه:

قد وصف الفكر المتضمن في تثنية الاشتراع مسلك الله مع شعبه في تحريره وتكييفه هكذا: "فاعلم في نفسك أنه كما يؤدب المرء ولده، قد أدّبك الرب إلهك" (تثنية 8: 5). ومن يقوم بالبشارة يظهر نفسه أنه بمثابة وريث للأنبياء. لقد سبق هوشع فأعلن: "إذا كان اسرائيل حبيباً أحببته... وأنا درجت إفرائيم وحملتهم على ذراعيّ... إني أجتذبهم بحبال البشر بربط الحب... وأمدّ له وأطعمه" (هوشع 11: 1- 4). مثل هذا الحب نلمسه في تربية الطفل الذي وجد على قارعة الطريق، بحسب استعارة حزقيال (حزقيال 16) وذلك ما هو إلاّ استنتاج منطقي بصور تعبيرية من الوحي الأساسي: "كذا قال الرب: اسرائيل ابني البكر" (خروج 4: 22). ومن أجل فهم المضمون المقصود بهذه الكلمات، يهمنا معرفة الإطار الثقافي الذي تجري خلاله تربية النشىء عمد بني اسرائيل. فالتربية تتميز بمظهرين: فالغاية هي الحكمة، والوسيلة المفضلة هي التهذيب. المعلم عليه أن يعلم تلميذه الحكمة، والفطنة، و"التأديب" (أمثال 23: 23). 3). ويعبر هذا اللفظ الأخير بصفة خاصة عن ثمرة التربية: إنها حسن التدبير (1: 2) وأسلوب تصرف سليم في الحياة، يجب تفهمه والحفاظ عليه (4: 13، راجع 5: 23، 10: 17): على أنه لبلوغ الحياة لا بدّ من مطابقة القلب على "التأديب" (23: 12- 13، راجع سيراخ21: 21). للوالدين والمعلمين تجاه الأطفال سلطان تقره الشريعة (خروج 20: 12): 2): ينبغي السماع للأب والأم (أمثال 23: 22)، تفادياً للتعرض لجزاءات صارمة (30: 17 تثنية

21: 18- 21). إن التربية فن صعب، لأن السفه راسخ في قلب الصبي (أمثال 22: 15)، والمجتمع فاسد ويجر إلى الشر(1: 10- 12، 5: 7- 14، 6: 20- 35)، حتى إن الوالدين يكونان متقلبين بالهموم (سيراخ 22: 3- 6، 42: 9- 11). من ثم تكون التوبيخات أمراًً ضرورياً، وأكثر منها استخدام السوط، لأنه لا يشترط فيه، خلافاً لها، تحيّن ظروف ملائمة. "أما السياط والتأديب فهما في كل وقت حكمة" (سيراخ 22: 6، 30: 1- 13، أمثال 23: 13- 14). تلك هي الخبرة الأساسية التي تساعد على فهم أسلوب تربوي.

.2إن تربية الرب اسرائيل:

تعكس في الواقع مظهري فن التربية العائلية: تلقين الحكمة والتأديب، مع تحويرهما لمواجهة الخطيئة.أ) إن "دروس الرب" لشعبه هي الآيات- العلامات التي تمت في صميم مصر، وعجائب الصحراء، وعمل التحرير العظيم بجملته (تثنية 11: 2- 7). ومن ثم فعلى اسرائيل أن يفكر في المحنة التي مرّ بها في أثناء مسيرته خلال الصحراء: لقد جرّب معاناة الجوع حتى يدرك أن "الإنسان لا يحيا بالخبز وحده، بل بكل ما يخرج من فم الرب". فمن خلال اختباره التبعية اليومية، كان على اسرائيل أن يتعلم كيف يعترف باهتمام الرب أبيه برعايته: إنه خلال الأربعين سنة، لم يبل عليه ثيابه، ورجله لم ترم (تثنية 8: 2- 6). وكان الغرض من وراء هذا الاختبار الكثيف عما في قرارة قلب اسرائيل، وإقامة حوار مع الرب. وإلى جانب ذلك، تُقدَّم الشريعة هي الأخرى على أنّ مقصدها هو التربية: "من السماء أسمعك الرب صوته ليعلمك" (تثنية 4: 36)، ليس ذلك تعبيراً عن الإرادة الإلهية فقط، في صورة وصايا موضوعة، بل لكي تكون على يقين بأن الله قد أحبك (4: 37- 38)، ويريد أن يمنحك "السعادة وطول الأيام في الأرض التي يعطيك الرب إلهك مدى الدهر" (4: 40). ويُعَدُّ الرب كمربٍّ صالح، في وعده بالمكافأة عن حفظ الشريعة. وأخيراً فإن الشريعة -مثل المحبة- يجب أن تعني حضور كلمة المؤدّب ذاتها: فالكلمة ليست في السماوات البعيدة، ولا وراء البحار، بل "بالقرب منك جداً، في فيك وفي قلبك" (30: 11- 14).ب) والتأديب، الذي قد يذهب من التهديد إلى العقاب، ماراً

بالتوبيخ، يجب أن يضمن فاعلية "دروس الرب"، لأن الخطيئة قد صنعت من اسرائيل شعباً صلب الرقبة، أشبه ما يكون بالسفه الراسخ في قلب الطفل. وعلى ذلك يأخذ الرب نبياً من يده، فيتحول عن الطريق الذي يسير فيه الشعب (إشعيا 8: 11)، ويصير فم الرب ذاته، لا يكف ليلاً ونهاراً، في صبر لا يكل، عن تذكير الناس بإرادة الله وحبه. ويبين هوشع الطابع التربوي في العقابات المرسلة من قبل الرب (هوشع 7: 12، 10: 10)، مشيراً إلى المحاولات غير المجدية من جانب العريس، في سعيه هكذا لإرجاع الخائنة (2: 4- 15)، راجع عاموس 4: 16- 11). ويعود إرميا دون انقطاع إلى ذلك: "تأدبي يا أورشليم" (إرميا 6: 8)، ولكن عبثاً للأسف: فالأبناء المتمردون لا يقبلون الدرس، ويرفضون الخضوع للتعليم (2: 35، 7: 28 صفنيا 3: 2 و7). "لقد صلّبوا وجوههم أكثر من الصخر" (إرميا 5: 3). ندئذذ يتحول التأديب إلى عقاب، يضرب مباشرة (لاويين 26: 18 و23- 24 و28)، ولكن بقدر معتدل، وليس تحت طائلة الغضب الذي يقتل (إرميا 10: 24، 30: 11، 46: 28، راجع مزمور 6: 2، 38: 2)، فيمكن أن يتبع ذلك الاهتداء. فينبغي لاسرائيل أن يعترف قائلاً: "أدبتني كالعجل الغير المروّض". وتنتهي ندامته بالتضرع: "أعدني فأعود، فإنك أنت الرب إلهي" (إرميا 31: 18). ويعترف صاحب المزامير بدوره بقيمة التأديب الإلهي: "في الليالي وعظتني كليتاي" (16: 7)، ويعلن الحكيم: "طوبى للرجل الذي يؤاخذه الله فلا تنبذنّ تأديب القدير" (أيوب 5: 17). ذلك هو أسلوب الله في سياسته للشعوب (مزمور 94: 10 راجع إشعيا 28: 23- 26).جـ) وهكذا إن التربية لن تكمل:إلاّ يوم تحفظ الشريعة في أعماق القلب: "ولا يعلّم بعد كل واحد قريبه... لأن جميعهم سيعرفونني، من صغيرهم إلى كبيرهم (إرميا 31: 33- 34). إلاّ أنه لبلوغ هذا الهدف لا مناص من وقوع التأديب على العبد، "فتأديب سلامنا عليه، ويشدخه شفينا" (إشعيا 53: 5). إذ ذاك سينذرك إلى أي مدى "حنّت أحشاء الرب إليه" عندما كان ينبغي أن يبوح بتهديداته نحو "ابنه الحبيب" (إرميا 31: 20، راجع هوشع 11: 8- 9.)

ثانياً: يسوع المسيح مربي اسرائيل

إن العبد يُقدِّم نفسه بصورة "معلّم" يعلّم تلاميذه كأبناء. وعن طريقه يعلن الله بشخصه إتمام مقصده. فضلاً عن ذلك فإن هذا العبد يحمل على نفسه التأديبات التي استحققناها، لأنه هو مخلّص اسرائيل. أجل، ليس ثمة مفردات نوعية خاصة لتأكيد هذه الصورة المزدوجة، ولكن قد ترشدنا إليها الإعلانات الرمزية الواردة في العهد القديم.

.1الموحي:

يكفي، لمراجعة "الأسلوب التربوي" الذي سلكه يسوع، أن ننظر إلى الخلفيّة التي يقدمها لنا الإنجيليون، ولا سيما متى: إن يسوع مربي إيمان الرسل يقود تدريجياً إلى الاعتراف بأنه المسيح. فتعليمه، بحسب إنجيل متى، ينقسم قسمين كبيرين. إن بطرس "ابتداء من اليوم" الذي فيه اعترف بأنه المسيح، يأخذ في تعديل تصرفه (متى 16: 21). فالمسيح يريد أن يقود معاصريه إلى أن يوحّدوا بين شخصه والملكوت المبشّر به (راجع 4: 17). وعلى ذلك فإنه يثير حول شخصه سؤالاً، بتعليمه الذي يقدمه بسلطان (متى 7: 28- 29، مرقس 1: 27)، وبمعجزاته (متى 8: 27، لوتا 4: 36)، حتى إن أدى ذلك إلى أن يخامر يوحنا المعمدان شك (متى 11: 3). وهو يوزع تعليمه طبقاً لتقبل سامعيه، كما في أمثاله، التي يقصد بها، لا التعليم فحسب، بل وإثارة أسئلة لشرحها (متى 13: 10- 13 و36)، حتى يتوصلوا إلى "فهمها" (13: 51). ويجعل التلاميذ" يتحققون من عجزهم ومن قدرته على إعطاء الخبز في الصحراء (14: 15- 21)، ويستخلص من الخبز درساً كان ينبغي أن "يفهموه" (16: 8- 12)، ويشركهم في رسالته بعد تزويدهم بتعليمات محددة (10: 5- 16)، ويدعوهم لتقديم حساب عن العمل الذي تولوا تنفيذه (مرقس 6: 30، لوقا 10: 17). وبعد ذلك يستطيع، وقد اعترفوا به أنه المسيح، أن يكشف لهم سراً يصعب عليهم قبوله ألا وهو سر الصليب. وتصبح تربيته أكثر تشدداً في مطالبها، فيؤدّب بطرس الذي يجرؤ ويعاتبه (متى 16: 22- 23)، ويرثي لعدم إيمان التلاميذ (17: 17)، ولكن مع بيان سبب فشلهم (17: 19- 20)، ويستخلص الدرس من الحسد الذي يظهر في صف الجماعة الصغيرة (20: 24- 28). إن كل

تصرفه يكاد يكون تربية تهدف إلى نقش الدروس في النفوس نقشاً نهائياً: من هذا القبيل أيضاً سؤاله الثلاثي لبطرس: "أتحبني؟"، وقد أراد به أن يشفي ما في قلبه من جرح تركه الإنكار المثلث (يوحنا 21: 15- 17.)

.2الفادي:

إن يسوع لم يكتف بأن يقول ما يجب عمله، فهو كرب كامل، قد أعطى المثال. فهكذا أعطانا مثالاً عن الفقر، فمن يكن له حجر يسند إليه رأسه (متى 8: 20)، وعن الأمانة نحو الرسالة، فتؤدي به إلى الوقوف في مواجهة اليهود ورؤسائهم، فيطرد مثلاً الباعة من الهيكل، وستجلب هذه الغيرة عليه الموت (يوحنا 2: 17)، وعن المحبة الأخوية فيغسل هو نفسه أرجل تلاميذه، وهو المعلم (يوحنا 13: 14- 15). و بما أن هدا المثل يذهب إلى أبعد من ذلك، يجعل يسوع نفسه واحداً مع من ينبغي أن يريهم، عندما يتحمل بنفسه "التأديب" والعقاب الواقع عبؤه عليهم (إشعيا 53: 5)، ويحمل أسقامهم (متى 8: 17) يرفع خطيئة العالم (يوحنا 1: 29). على هذا النحو فقد شاء أن يختبر ضعفنا، هو الذي "امتحن في كل شيء مثلنا ما عدا الخطيئة" (عبرانيين 4: 15)، وهو الذي "تعلّم الطاعة، وهو الابن بما لقي من الألم... وجعل كاملاً" (5: 8-9). وبذبيحته، أكمل يسوع تربية اسرائيل، ولقد فشل في الظاهر، وهو الذي كان قد سبق وأعلن كل ما سيحدث له (يوحنا 16: 1- 4). ولكنه لم يستطع بنفسه أن يجعل تلاميذه يفهمونه تماماً (يوحنا 16: 12- 13)، إنه لخير لهم أن ينطلق وأن يترك المكان للروح القدس (17: 7- 8.)

ثالثاً: الكنيسة تتربّى وتربّي

.1الروح القدس المربي:

إن البارقليط هو الذي يقود فعلاً عمل الله التربوي إلى كماله الأخير. فالشريعة لم تعد بعد مؤدباً لنا (غلاطية 3: 19، 4: 2)، بل الروح، القائم في باطننا تماماً، هو الذي يجعلنا نقول: "ابا أيها الآب" (غلاطية 4: 6): فنحن لم نعد بعد عبيداً، بل أحياء

(يوحنا 15: 15)، وأبناء (غلاطية 4: 7). ذلك هو العمل الذي يحققه البارقليط بتنبيه ذاكرة المؤمنين إلى تعاليم يسوع (يوحنا 14: 26، 16: 13- 15)، وبدفاعه عن قضية يسوع ضد العالم الذي يمارس الاضطهاد (16: 8: 11). إن الجميع حينذاك "سيلبّون" نداء الآب (6: 45). تلك هي فاعلية المسحة على قلب المسيحي (يوحنا 2: 20- 27). والمربي الحقيقي، في النهاية، هو الله غير المنظور كلية والكائن في باطن الإنسان.

.2تعليم وتأديب:

ومع ذلك فإنه إلى نهاية الأزمنة تحتفظ التربية بطابعها التأديبي، الذي كانت تبدو عليه في العهد القديم. فالرسالة إلى العبرانيين تذكر المسيحيين: "إن الله يعاملكم معاملة البنين، وأي ابن لا يؤدبه أبوه؟ فإذا لم يكن لكم نصيب في هذا التأديب كنتم أولاد زانية، لا بنين" (عبرانِيين 12: 7- 8). وعلى ذلك ينبغي أن نتوقع افتقاد الله لنا بالتأديب، إذا كنا فاترين (رؤيا 3: 9). ومثل هذه الأحكام الإلهية، التي لا تقتل (2 كورنتس 6: 9)، تعفينا من الإدانة بالهلاك (1 كورنتس 11: 32)، و بعد أن نتألم، تهبنا في النهاية الفرح (عبرانيين 12: 11). والكتب المقدسة كذلك هي مصدر للتعليم والتأديب (1 كورنتس 10: 11، تيطس 2: 12، 2 تيموتاوس 3: 16). وبولس نفسه يربي مراسليه بدعوتهم للاقتداء به (1 تسالونيكي 1: 16، 2 تسالونيكي 3: 7- 9، 1 كورنتس 4: 16، 11: 1). وأخيراً، فإن على المؤمنين أن يمارسوا عمل التأديب الأخوي، طبقاً لوصية الرب يسوع (متى 18: 15، راجع 1 تسالونيكي 5: 14، 2 تسالونيكي 3: 15، كولسي 3: 16، 2 تيموتاوس 2: 25)، ذلك ما كان يفعله بولس بقوة، دون أن يخشى استخدام العصا (1 كورنتس 14: 21)، وأن يؤلم إذا لزم الأمر (2 كورنتس 7: 8- 11)، مؤاخذاً ومحذراً أولاده بلا انقطاع (1 كورنتس 4: 14، أعمال 20: 1 3). وما الوالدون بصدد تربية أبنائهم، إلاّ وكلاء عن الله المربي الواحد، ولا ينبغي أن يغيظوا أولادهم، بل يؤنبوهم ويؤدبوهم على غرار طريقة الله نفسه (أفسس 6: 4.)

تشتيت

مقدمة

مقدمة

إنّ تشتيت البشريّة على وجه الأرض يبدو منذ فصول كتاب التكوين الأولى. وكأنه حدث يسوده الالتباس. فإن كان يحدث نتيجة البركة الإلهية التي تدفع الإنسان إلى أن يتكاثر ويملأ الأرض (تكوين 9: 1، راجع 1: 28)، فإنّه يتمّ في إطار الوحدة. وإن كان عقاباً على الخطيئة فيصبح علامة الانقسام، وأوّل انفصال بين أفراد البشريّة (تكوين 1: 7- 8). هذه النظرة المزدوجة ترد فيما بعد خلال تاريخ الخلاص.

.1تشتيت الشعب الذي يكوّن الأمة الواحدة:

اختار الله لنفسه شعباً ومنحه أرضاً. غير أنّ اسرائيل تشتّت بسبب عدم أمانته نحو الله (2 ملوك 17: 7- 23)، فيعود إلى السبي كما كان في الماضي في مصر (تثنية 28: 64- 68). لقد عّبرت الترجمة السبعينيّة عن المصائب التي صاحبت السبي بكلمةdiaspora ،)تثنية 28: 25، 30: 4، اشعيا 49: 6...)، وهذا اللفظ الذي أصبح يعني "التشتّت" سيطلق فيما بعد على مجموع اليهود الذين كانوا منتشرين في العالم الوثني بعد سبي بابل. هذا التفرّق قد استهدف التطهير (حزقيال 22: 15)، وبعد أن يتمّ التطهير سيتحقّق التجمّعٍ (حزقيال 36: 24). وريثما يتمّ ذلك، يبقى التفرّق أمراً مؤلماً يقلق النفوس التقيّة (مزمور 44): فليأت الوقت حيث يجمع الله شمل شعبه (سيراخ 36: 10). غير أنّ الله يُخرج من هذا الشرّ خيراً يفوقه: فاسرائيل المشتّت يحمل معرفة الإيمان الحقّ إلى الغرباء (طوبيا 17: 3- 6). فمنذ زمن السبي يبدأ التبشير بالإيمان (إشعيا 56: 3). ويرغب كتاب الحكمة في العصر

اليوناني. في أن يسمعه الوثنّيون، لأنّ هذه في رأيه هي دعوة اسرائيل (حكمة 18: 4). وفي هذا التطلّع الجديد يحاول اسرائيل أن يتخلّى عن وضعه كأمّة، ليتّخذ صورة الكنيسة: لم تعد السلالة بل الإيمان هو الذي يضمن له الوحدة الحيّة التي تتجلّى في حركات الحجّ إلى أورشليم (أعمال 2: 5- 11.)

.2تفرّق الشعب- الكنيسةَ:

مع المسيح سيتجاوز شعب الله حدود الإطار القومي اليهودي ليصبح بالفعل كنيسة: إنّ الروح يؤكّد يوم العنصرة الإتّحاد بين الأمم، إذ يهب معرفة الألسن والمحبّة. فمنذ الآن فصاعداً، لم يعد البشر ليعبدوا الله هنا أو هناك، ولكن "بالروح والحق" (يوحنّا 4: 24)، يعبدون الله الذي يوحّد بني البشر، ولم يعد المؤمنون يخشون الاضطهاد الذي يشتّتهم بعيداً عن أورشليم (أعمال 8: 1، 11: 19)، وسوف يعملون على إشعاع إيمانهم، كما أمرهم المسيح القائم من بين الأموات بأن يجمعوا كلّ الأمم في إيمان واحد، بواسطة معموديّة واحدة (متّى 28: 19- 20). هناك إذن تشتيت آخر يحلّ محلّ تفرّق اليهود، يريده الله في سبيل اهتداء العالم. وهذا الشتات هو الذي يوجّه إليه يعقوب رسالته (يعقوب 1: 1)، وهم الذين يعود بطرس فيجدهم ضمن الوثنيّين المهتدين للإيمان، ممّن يكوّنون مع اليهود المؤمنين شعب الله الجديد (1 بطرس 1: 1)، من أجل إعادة البشريّة المشتّتة إلى الوحدة (أعمال 2: 1- 11) لأنّ وحدة "الإيمان" في نظر المسيحيّين تنتصر على التفرقة. نّ أبناء الله تجمعهم ذبيحة المسيح (يوحنا 11: 52): ومن الآن يجذبهم "المسيح الذي رفع من الأرض" إليه حيثما يكونون (يوحنا 12: 32) مانحاً إيّاهم روح المحبّة الذي يجمعهم في جسده الواحد (1 كورنتس 12.)

تعليم

مقدمة

في كلا العهدين، يرتكز الإيمان على وحي إلهي، يحمله الأنبياء (الأنبياء بالمعنى العام للكلمة). إلاّ أن هذا الوحي يجب أن يصل إلى معرفة الناس بكل تفاصيله ونتائجه العملية. ومن هنا تبرز أهمية دور التعليم في شعب الله: دور يقدّم علم الأشياء الإلهية، عن طريق التلقين. هنا التعليم هو، بادئ ذي بدء، بشارة تعلن خلاص الله، كما يتحقق في التاريخ(Kerygme) ، ثم إنه يقدّم عن الخلاص مفهوماً أكثر عمقاً، ويبين كيف تحقق عملياً حالة العهد الذي أقامه الله، في مختلف أوضاع حياتنا.

العهد القديم

في العهد القديم، يتم هذا الدور بطرق شتى، تبعاً لصفة الذين يقومون به. إلاّ أن الله، من خلال هؤلاء جميعاً، هو الذي يعلّم شعبه على الدوام.

أولاً: أشكال مختلفة للتعليم

.1إن رب الأسرة مسئول عن تربية أولاده، وعليه بهذه الصفة أن ينقل إليهم التراث الديني لتاريخهم الوطني. وليس المقصود من ذلك أن يلقّنهم تعليماً متعمقاً، بل تعليماً أولياً، يحوي عناصر الإيمان الأساسية، أقصد تعليماً أخلاقياً ينصبّ حول الشريعة

الإلهية: "هذه الكلمات التي أنا آمرك بها، كرّرها على بنيك" (تثنية 6: 7، 11: 19)، تعليماً طقسياً وتاريخياً، فينتهز فرصة أعياد شعب إسرائيل، لشرح معناها ويستعيد ذكرى الحوادث الجليلة إلى يحتفلون بها، مثل ذبيحة الفصح (خروج 12: 26)، وطقوس الفطير (خروج 13: 8) الخ. إن أسئلة الأطفال بخصوص العادات والطقوس تقود الأب طبيعيا إلى تعليمهم قانون الإيمان الإسرائيلي (تثنية 6: 20- 25). كما أن على الأب أيضاً أن يعلم أولاده الأناشيد القديمة لأنها تشكّل جزءاً من التراث (تثنية 31: 19 و22، 2 صموئيل 1: 18- 19). وهكذا يبدأ التعليم الديني في إطار الأسرة.2. وللكهنة في هذا الحقل مسئولية أوسع. وبما أنهم مكلّفون بموجب وظيفتهم بالاهتمام بشئون العبادة والشريعة، فإنهم بصفتهم هذه يقومون بدور تعليمي. على جبل سيناء، استلم موسى الشريعة ومع الشريعة مهمة تعريفها للشعب، وعلى ذلك النحو، صار موسى أول معلم في إسرائيل (خروج 24: 3 و12). وعلى اللاويين بدورهم، مهمة تعليم هذه الشريعة وتفسيرها حتى يمكن تطبيقها في الحياة (تثنية 17: 10- 11، 33: 10، راجع 2 أيام 15: 3). وقد قام رجل كصموئيل بهذا الواجب بضمير حي (1 صموئيل 12: 23). كما أن كهنة آخرين أهملوا هذا الواجب، فاستحقوا توبيخ الأنبياء (هوشع 4: 6، 5: 1، إرميا 5: 31، ملاخي 2: 7). الإطار الواقي لهذا التعليم هو الأعياد التي يحتفلون بها في المعابد، كحفل تجديد العهد في شكيم (تثنية 27: 9- 10، يشوع 24: 1- 24)، ولن تكون إذاعة الشريعة على يد عزرا إلاّ صورة مماثلة له (نحميا 8). ينصببّ تعليم الكهنة على الشريعة التي يجب قراءتها وشرحها (تثنية 31: 9- 13)، وعلى تاريخ القصد الإلهي (راجع يشوع 24). وطبيعي أن يصحب الإرشادُ التعليمَ ليحمل الشعب على أن يحيا حياة الإيمان وينفذ الشريعة عملياً. ونجد صدى لهذه الكرازة الكهنوتية في الفصول 4 إلى 11 من كتاب تثنيه الاشتراع، حيث نلاحظ اصطلاحات كثيرة تفيد التعليم: "اسمع يا اسرائيل" (تثنية 4: 1، 5: 1)، "اعلم.." (4: 39) "سَلْ..." (4: 32)، "احذر أن تنسى..." (4: 9، 8: 11- 12). فمن الأهمية بمكان أن يعرّف الكهنة شعب إسرائيل بكلمة الله لكي تكون على الدوام نصب عينيه (تثنية 11: 18- 21).3. أما الأنبياء فلهم رسالة مختلفة. فهم لا

يستقون كلمة الله التي يبلّغونها، من التقليد المتوارث بل يستلمونها من الله مباشرة، وإذ هم يعلنونها، يتوعدون، ويعظون، ويعدون، ويعزّون... كل هذا، لا يمتّ إلى التعليم مباشرة، ومعٍ ذلك يستند الأنبياء دوماً على مبادئ تعليمية معروفة سابقاً (قارن هوشع 4: 1- 2 والوصايا العشر) معيدين إلى الأذهان مواضيعها الأساسية. وللأنبياء تلاميذ يذيعون نبؤاتهم، فتأتي رسالتهم لتضاف إلى التعليم المتوارث، لإثراء معطياته. وعلى هذا النحو، يدخل التعليم النبوي نفسه في إطار التقليد. هذا ولا يخفى أن هناك تواصلاً بين نبي وآخر، يبرزه إرميا صراحة (إرميا 28: 8). ويظهر ذلك بنوع ملموس عندما يأخذ نبي ما، لتقديم رسالته، عبارات يستعيرها ممن سبقوه (كما يفعل حزقيال بالنسبة لكتاب إرميا)، أو عندما يقبل كتبة "تثنية الاشتراع" التفسير النبوي للتاريخ ويدمجونه في نظريتهم اللاهوتية.4. مؤلفو كتب الحكمة: الحكماء. معلمون بطبيعتهم، (جامعة 12: 9) ويقومون إزاء تلامذتهم بدور تربوي، لا يختلف عن الدور الذي يقوم به كل أب نحو أبنائه (سيراخ 30: 3، راجع أمثال 3: 21، 4: 1- 17 و.2...)، وويل للتلاميذ الذين لا يسمعون لهم (أمثال 5: 12- 13)! ويبدو تعليم "الحكمة" مستنداً إلى خبرة الأجيال، أكثر منه إلى الكلمة الإلهية إلا أنه بالتدريج يستوعب أيضاً، محتوى الشريعة والكتب النبوية، ويفصلها لصالح الجميع. وهكذا، وقد تغذى المعلم بالتعليم المتوارث. فهو يريدِ أن يسلّم "أبناءه" الحكمة الحقيقية (أيوب 33: 33) والمعرفة، ومخافة الرب (أمثال 2: 5، مزمور 33: 12)، وبالإيجاز، المعرفة الدينية الضرورية للحياة السعيدة. أو ليس بتعليمه المنافقين طرق الرب، يقودهم إلى التوبة (مزمور 51: 15)؟ وهكذا نرى أن الجهد التعليمي المبذول في أوساط الكتبة يلحق بدوره بالجهد المبذول من الكهنة والأنبياء. في "منزل التأديب" (سيراخ 51: 23)، يلقي المعلمون على الجميع تعاليم راسخة (سيراخ 51: 25- 26) تسمح لهم بأن يجدوا الله.

ثانياً: يهوه، المعلم الأسمى

.1يهمنا أن نكتشف من وراء كل هؤلاء المعلمين البشريين، المعلم الأوحد الحقيقي الذي منه يستمدون جميعاً سلطتهم، ألا وهو يهوه. فهو الذي يلهم موسى والأنبياء.

كما أن كلمته هي التراث نفسه الذي يسلمه لنا، أرباب الأسر والأنبياء والحكماء. وهو تعالى الذي من خلال هؤلاء، يعلّم الناس المعرفة والحكمة، بتعريفهم طرقه وشريعته (مزمور 25: 9، 92: 10- 12). وبواسطة حكمته التي تتمثّل كشخص، يخاطب الناس لتعليمهم (أمثال 8: 1- 11 و32- 36)، كما يفعل أي نبي أو أي معلم، وبها يحصل البشر على كل خير (حكمة 7: 11- 13). و لذا يدرك كل يهودي تقي أن الله هو مصدر تعليمه منذ صباه (مزمور 71: 17)، وهو في مقابل ذلك، يسأله دون انقطاع أن يعلّمه طرقه ووصاياه ومشيئته (مزمور 25: 4، 143: 10، 119: 7 و12 الخ). وانفتاح القلب هذا للتعليم الإلهي يفوق بلا قياس المعرفة النظرية للشريعة والكتب المقدسة، فإنه يفترض التصاقاً حميماً، يسمح بإدراك رسالة الله بعمق، وبتنفيذها عملياً في الحياة.2. ومع ذلك، لم يتّسم دوماً موقف شعب إسرائيل تجاه الله بطاعة القلب هذه. فكثيراً ما حوّل الشعب القفا، ورفضوا قبول تعاليمه، التي لم يكف عن إلقائها عليهم (إرميا 32: 23). ولهذا السبب أنزل الله العقوبات الرادعة على أتباعه المتمردين. لكي يتدارك الله قساوة القلب هذه، فهو يعد بواسطة أنبيائه، أنه، في الأزمنة الأخيرة، سيظهر للناس كالمعلم الأمثل (إشعيا 30: 20- 21)، وأنه سيعمل في أعماق كيانهم، بحيث أنهم سيعرفون شريعته دون ما حاجة إلى أن يعلمها بعضهم بعضاً (إرميا 31: 33- 34). وفي قبولهم التعليم من الله مباشرة، سيجدون السعادة (إشعيا 54: 13). تلك نعمة سامية ستكلل بنجاح كل الجهود المبذولة في التعليم من قبل المرسلين من الله، وبالتالي، ستنال صلاة مرنمي المزامير استجابتها الكاملة.

العهد الجديد

إن السيد المسيح هو المعلم المثالي. وهو إذاً يأتمن رسله على كلمته، فيكلّفهم برسالة تعليمية تواصل رسالته.

أولاً: المسيح المعلم

.1يولي السيد المسيح، في حياته العلنية، قسطاً وافراً من نشاطه للتعليم. إنه يعلّم في المجامع (متى 4: 23//، يوحنا 6: 59)، وفي الهيكل (متى 21: 23//، يوحنا 7: 14) ويقوم بهذه المهمة في مناسبة الأعياد (يوحنا 8: 20)، بل وكل يوم (متى 26: 55). لا تختلف أنماط تعليمه عن تلك التي يستخدمها معلمو الناموس عند بني إسرائيل، منهم من عاشرهم أثناء شبابه (لوقا 2: 46)، ومنهم من تجمعهم به الصدف (يوحنا 3: 1- 2 و10)، ويوجهون إليه الأسئلة أكثر من مرة (متى 22: 16- 17 و36//). لذلك يلقب الجمهور يسوع، أسوة بالكتبة، بلقب رابي أي معلم، وهو بقبل هذا اللقب (يوحنا 13: 13)، مع أنه يوبخ كتبة عصره على جريهم وراءه، كما لو لم يكن للناس معم واحد، إلا وهو الله (متى 23: 7- 8).2. وإن ظهر يسوع للجماهير كأي معلم آخر من المعلمين، إلاّ أنه يتميز عنهم من عدة وجوه. فتارة يتكلم ويتصرف كنبي. وتارة يقدّم نفسه كمفسر رسمي للشريعة التي جاء لا ليبطلها بل ليكملها (متى 5: 17). وبخصوص ذلك، فإنه يعلم بسلطان فريد (متى 13: 54//)، على خلاف الكتبة الذين كانوا يكتفون بالاعتماد على سلطة القدماء (متى 7: 29//). بالإضافة إلى ذلك، يحمل تعليمه طابعاً من الجدة يذهل السامعين (مرقس 1: 27، 11: 18)، سواء كان التعليم خاصاً بإعلان الملكوت أم بقواعد السلوك التي يقدّمها. فهو إذ يترك جانباً المشاكل المدرسية المختلفة الخاصة بتقاليد بشرية ويرفضها (راجع متى 15: 1- 9//)، يريد أن يعرّف الناس رسالة الله الأصيلة، ويحملهم على قبولها. 3. يكمن سر هذا الاتجاه الجديد كل الجدّة في كون تعليمه، على خلاف المعلمين الرسميين، ليس منه بل من الذي أرسله (يوحنا 7: 16- 17). أو لا يقول إلا ما يعلّمه له الآب (يوحنا 8: 28). ولذا فقبول تعاليمه يعني إطاعة الله نفسه. إلاّ أنه للوصول إلى ذلك، فلا بد من استعداد ما في القلب، يجعل السامعين يميلون إلى إتمام الإرادة الإلهية (يوحنا 7: 17). ومن ناحية أخرى أكثر أهمية، فلا بد من قبول تلك النعمة الباطنية التي، طبقاً لوعد الأنبياء، تجعل الإنسان يتجاوب مع تعاليم الله (يوحنا 6: 44- 45)0 إننا هنا نلمس سر الحرية البشرية في صراعها مع النعمة، هذا الصراع الذي يجعل كلمة المسيح- المعلم

تصطدم بالعمى الإرادي، عند أولئك الذين يدّعون أنهم يبصرون وهم لا يبصرون (راجع يوحنا 9: 39- 41).

ثانياً: التعليم الرسولي

.1أرسل يسوع، خلال حياته العلنية، تلاميذه في بعثات تبشيرية وقتية، تتعلق بإعلان بشارة الملكوت، دون الدخول في التفاصيل التعليمية (متى 10: 7//). ولم يكلّفهم بأمر محدد، يجعل منهم في آن واحد "مبشرين ورسلاً، ومعلّمين" إلاّ بعد قيامته (راجع 2 تيموتاوس 1: 11): "اذهبوا، وتلمذوا جميع الأمم... وعلّموهم أن يحفظوا كل ما أوصيتكم به" (متى 28: 19- 20). و للقيام بهذه المهمة، ذات الأبعاد الشاسعة، وعدهم يسوع بإرسال الروح القدس، الذي سيعلمهم كل شيء (يوحنا 14: 26). وإذ تتلمذوا للروح، يصبحون تلاميذ كاملين للمسيح، وبذلك يسلّمون للناس تعليماً لا يأتي من عندهم، بل من عند الله. من أجل ذلك يمكنهم أن يتكلموا بسلطان: إذ سيكون الرب نفسه معهم إلى منتهى الدهور (متى 28: 20، يوحنا 14: 18- 19).

تقوى

مقدمة

العهد القديم

.1القوى في العلاقات البشرية:

.2التقوى في علاقاتنا بالله:

العهد الجديد

.1قوى المسيح:

.2تقوى المسيحي:

مقدمة

التقوى، في عرف المعاصرين، هي الأمانة في أداء الواجبات الدينية، المقتصرة غالباً على الرياضات التقوية. وأما في الكتاب المقدس، فلها معنًى أوسع، فهي تشمل أيضاً علاقات الإنسان بسائر البشر.

العهد القديم

.1القوى في العلاقات البشرية:

ثير التقوى (في العبرية: "حيسيدد (hesed "أولاً إلى العلاقات المتبادلة بين الأقارب (تكوين 47: 29) والأصدقاء (1 صموئيل 20: 8)، والحلفاء (تكوين21: 23). إنها رباط يستوجب مساعدة متبادلة فعّالة وأمينة. وتدل عبارة "صنع حيسيد/ إيميت" على أن التقوى تظهر في الأعمال. وفي مزدوج كلمتي "حيسيد/ إيميت" أي "تقوى/ أمانة" (تكوين 24: 49، أمثال 20: 28، مزمور 25: 10)، يتداخل اللفظان: فيشير ثانيهما إلى استعداد في النفس بدونه لا يستقيم الصلاح، الذي يعبّر عنه اللفظ الأول، بمعناه كاملاً. وفي السبعينية حيث يترجم حيسيد بلفظ eleos (= شفقة)، يبدو أن جوهر التقوى قوامه الصلاح الرحيم.

.2التقوى في علاقاتنا بالله:

إن هذا الرباط البشري القوي إلى هذا الحد القائم في لفظ "حيسيد" يبيح لنا إدراك ذلك الرباط الذي أقامه الله بينه وبين شعبه، بموجب العهد. ومقابل تقوى الله، أي إزاء حبه الرحيم لإسرائيل، بِكره (خروج34: 6، راجع 4: 22، إرميا 31: 3، إشعيا 54: 10)، ينبغي التجاوب بتقوى أُخرى، هي تعلَّق إسرائيل البَنَوي، الذي تترجمه طاعته الأمينة، وعبادته بمحبة (راجع تثنية 10: 12- 13). بالنتيجة، من هذه المحبة البادية نحو الله، ينبغي أن تنشأ محبة أخوية بين البشر، بالاقتداء بصلاح الله وباهتمامه بالمساكين. ومن ثم فإن ميخا، في تعريفه للتقوى الحقيقية، يجمع بينها وبين العدالة والمحبة والتواضع (ميخا 6: 8). وهذا التعريف هو تعريف الأنبياء والحكماء. فعند هوشع،لا تقوم التقوى على ممارسة الطقوس، بل على المحبة الدافعة

لها (هوشع 6: 6= متى 9: 13)، التي لا تنفصل عن البر (هوشع 12: 7) والأمانة، نحو الشريعة (هوشع 2: 21-22، 4: 1- 2). عند إرميا إن الللَه يقدّم لنا نفسه كمثال للتقوى والعدالة (إرميا 9: 24). وعند غيرهما، تكون التقوى ممتهنة متى كان الفقراء مضطهدين والعدالة مهدورة (ميخا 7: 2، إشعيا 57: 1، مزمور 12: 2-6). العبادة من جانب الإنسان التقي (بالعبرية حاسيدد، وباليونانية hosios أوeuseebes ، يُعبّر عنها في المزامير بتسبيح مُحبّ، كله ثقة وفرح (مزمور 31: 24، 149)، يبدي تعظيماً لتقوى الله (مزمور 103). ومع ذلك فإن هذه العبادة لا تكون مقبولة إلاّ إذا اقترنت بالأمانة (مزمور 50). ويعطي الله الحكمة (سيراخ 43: 33 33) للأتقياء الذين لا يفصلون العبادة عن المحبة (سيراخ 35: 1- 10)، ويستخلصون الفائدة من كل الخيرات التي خلقها الله (سيراخ 39: 27). هذه التقوى الكاملة، هي التي كانت، في عهد المكابيين، تحيي الحسيدين (من حسيديم: "أتقياء"؛ 1 مكابيين 2: 42): إنهم يكافحون في سبيل إيمانهم حتى الموت، والتقوى التي تجعلهم أقوياء إنما تقوم على يقين من أمر القيامة (2 مكابيين 12: 45). تلك هي أيضاً "التقوى الأعظم قدرة من كل شيء" التي تتغنى الحكمة بنصرها في الدينونة الأخيرة (حكمة 10: 12، راجع تعارض لفظَيْ بار وشرير في حكمة 2 إلى 5). و بمثل هذه التقوى سيتجلّى المسيح الذي سيقيم على الأرض ملكوت الله (إشعيا 11: 2، السبعينية.(eleos)

العهد الجديد

.1قوى المسيح:

إن انتظار الذين كانوا يرغبون في "خدمة الله بالتقوى (hosiotes) والبر"، مستجاب بقوى elose الله بإرساله المسيح) لوقا 1: 75 و78). فالمسيح هو "التقي" الأعظم (أعمال 2: 27، 13: hosios35 :، مزمور 16: 10، حاسيد). وتقواه البَنَوية تجعله يُتمّم إرادة الله أبيه (يوحنا 8: 29، 9: 31) في كل شيء، وتقوده نحو تعلقه الكامل به (عبرانيين 10: 5- 10). وتُلهمه بصلاة نِزَاعه الحارّة.

و بتقدمة ذبيحة آلامه التي بها يقدسنا (مرقس 14: 35- 36//). وإذ هو على هذا النحو الكاهن الأعظم التقي، الذي كنا نحتاج إليه (عبرانيِين 7: 26)، فقد استجابه الله "بسبب تقواه" (5: 7). ولذا فإن سر المسيح يُسمى "سر التقوى" (1 تيموتاوس 3: 16(euseebeia :، إن فيه تُحقّق تقوى الله قصدها الخلاصي، وفيه تجد تقوى المسيح ينبوعها ومثالها.

.2تقوى المسيحي:

منذ ذلك الوقت رضي الله عن الناس الذين من كل أُمة بصلواتهم وصدقاتهم النابعة عن مخافة الله، فكانوا يشتركون في التقوى اليهودية، في كلا عنصريها الأساسيين، عنصر العبادة الإلهية، وعنصر ممارسة البر، أمثال اليهودي سعمان (لوقا 2: 25)، والرجال الذين قصدوا إلى أورشليم بمناسبة العنصرة (أعمال 2: 5)، وقائد المئة كورنيليوس (أعمال 10: 2 و4 و22 و34- 35). وقد تجددت هذه التقوى بيسوع المسيح وبهبة الروح. ونشاهد في سفر الأعمال بعضاً من هؤلاء الرجال الأتقياء (eulaabes)مثل حنانيا (أعمال 22: 12)، أو المسيحيين الذين يقبلون لدفن اسطفانوس (أعمال 8: 2). فبحسب أسلوب بولس، أصبح باعث عبادتهم الآن روح بنوية تجاه الله (راجع غلاطية 4: 6). وبرهم هو بر الإيمان الذي يعمل بالمحبة (غلاطية 6: 5). تلك هي تقوى (hosiotes) الإنسان الجديد، التقوى المسيحية الحقيقية (أفسس 4: 24) التي يحث عليها بولس بدلاً من الممارسات الباطلة الناتجة عن تقوى كاذبة ومحض بشرية (كولسي 2: 16- 23)، فبواسطتها تُقدَّم لله عبادة مرضية، بتقوى (eulabes) وورع (عبرانيين 12: 28). وفي الرسائل الراعوية، وفي رسالة بطرس الثانية، تدخل التقوى (eulabeia) في عداد الفضائل الأساسية، التي على الراعي، رجل الله، أن يتحلّى بها (1 تيموتاوس 6: 11، تيطس 1: 8). وهي أيضاً ضرورية لكل مسيحي (تيطس 2: 12، 2 بطرس 1: 6- 7). وهناك ميزتان من ميزاتها يشار إليهما إشارة خاصة. فأولاً التحرر من حب المال، والاقتناع بالضروري، على النقيض من التقوى الكاذبة المتهافتة على المكاسب، وبمكسبها، الذي هو تلك الحرية بذاتها (1 تيموتاوس 6: 5- 10). ثم إنها تُعطي

القوة لاحتمال الاضطهادات، التي هي نصيب أولئك الذين تتمثّل تقواهم بتقوى المسيح (2 تيموتاوس 3: 10- 12). ودون هذا التجرد وهذا الثبات، فلن يكون لنا إلا مظاهر التقوى (3: 5). ويعد الله أصحاب التقوى الحقيقية بأن يعضدهم في تجارب الحياة، كما يعدهم بالحياة الأبدية (2 بطرس 2: 9، 1 تيموتاوس 4: 7-8). بهذا المفهوم، تدل التقوى أخيراً على الحياة المسيحية بكل متطلباتها (راجع 1 تيموتاوس 6: 3، تيطس 1: 1): وتتجاوب مع حب ذاك الذي هو "التقيُّ الوحيد" (رؤيا 15: 4 .hosios) فعلى المسيحي أن يقتدي به، وبذلك يكشف لإخوته وجه أبيهم السماوي.

مقدمة

مقدمة

إن الترجمات الفرنسية للكتاب المقدس نستخدم كثيراً لفظ (expiation) أو أحياناً (propitation)، وفي العبرانية(Kipper) ، وفي اليونانية (hilaskesthai) في العهد القديم وذلك إما عند الكلام عن الذبائح التي تقدم "عن الخطيئة"، حيث يقال أن الكاهن "يتمم طقس التكفير" (مثلاً في لاويين 4)، وإما بصفة أخص بمناسبة العيد السنوي في 10 تِشري. الذي يسمى عادة "يوم الكفارة". أو "يوم الكفارة العظيم"، والذي نجد وصف طقوس بالتفصيل في (لاويين 16). ومع هذا فإن اللفظ يندر وروده في العهد الجديد (رومة 3: 25، عبرانيين 2: 17، 1 يوحنا 2: 2، 4: 10) إلاّ أن الفكرة ترد كثيراً، ليس خلال كل الرسالة إلى العبرانيين فقط، والتي تشبّه

عمل المسيح الفدائي بوظيفة رئيس الكهنة في "يوم التكفير"، بل بصفة أكيدة- نوعاً ما- كلما يرد التصريح بأن المسيح "مات من أجل خطايانا" (مثلاً 1 كورنتس15: 3) أو بأن "دمه يراق لمغفرة الخطايا" (مثلاً متى 26: 28.(

.1التكفير والخطيئة:

في عدة لغات حديثة يختلط مفهوم التكفير بمفهوم العقاب، حتى ولو لم يكن العقاب يهدف إلى الإصلاح، وبعكس ذلك فإن كلمة "كفّر" في عرف جميع الأقدمين- وهكذا معنى فعل (expiare) في الترجمة اللاتينية الشائعة وفي الطقوس، تعني أساساً "طهّر"- وبمعنى أدق، جعل شيئاً ما، أو مكاناً ما، أو شخصاً ما مرضياً لله، بينما كان قبل ذلك غير مرض له. ولذلك فإن كل تكفير يفترض وجود خطيئة يسعى إلى محوها. ولما كانت هذه الخطيئة لا تعنى تلوثاً مادياً، في مقدور الإنسان أن يزيله، وإنما تتمثل في تمرد الإنسان على الله، "فعلى التكفير أن يمحو الخطيئة ويعيد اتحاد الإنسان مع الله بتكريسه له" بموجب معنى طقس رش الدم. وبما أن الخطيئة، من جهة أخرى، تثير غضب الله، فكل تكفير يضع حداً لهذا الغضب، "ويجعل الله راضياً". ولكنّ الكتاب المقدس ينسب عادة هذا المفعول إلى الصلاة، بينما تهدف ذبيحة التكفير إلى جعل الإنسان مقبولاً لدى الرب.

.2التكفير والشفاعة:

في النصوص القليلة التي يقترن فيها لفظاً التكفير والغضب يكون الموضوع في الواقع عن الصلاة، مثل تكفير موسى (خروج 32: 30. راجع 32: 11- 13)، وتكفير هارون (عدد 17: 11- 13)، وفق تفسير حكمة 18: 21- 25، ومثل تكفير فنحاس (مزمور 106: 30)، و بصورة أوضح تكفير عبد الرب "الذي ذكر دوره أربع مرات (بحسب الترجمة الأرامية لإشعيا4 targum 53: ، 7، 11، .(12وبموجب مفهوم التكفير نفسه، استطاع القديس ايرونيموس أن يترجم الفعل العبراني الذي يعني "أتم التكفير" بفعل معناه "يصلي" أو"يتشفع" (لاويين 4: 20،

26، 31 الخ). وعليه، فلا وجه للغرابة أن تقدم الرسالة إلى العبرانيين، عندما تصف المسيح "داخلاً إلى السماء ليؤكد خدمته الكهنوتية الرئيسية القائمة في "الشفاعة" (عبرانيين 7: 25، 9: 24)، وتشبّهه برئيس الكهنة الذي يجتاز داخل الحجاب ليتمم طقس الذبيحة الرئيسية برش الدم على غطاء تابوت العهد، وأن تقدم موت المسيح ذاته كقمة الشفاعة (عبرانيين 5: 7). وقد جاء مثل هذا التفسير ليؤكد، أن لا قيمة لأي تكفير حقيقي دون الاستعداد الداخلي لدى من يقدمه. فهو أولاً عمل روحي يعبّر عنه العمل الخارجي دون أن يحلّ محله. وهو أيضاً يستبعد كل مزاعم الإنسان بأن يجبر الله على أن يرضى عليه. وعند وصف شفاعة هارون، حرص كتاب الحكمة على أن يوضح بأن صلاته قامت في تذكير الله بوعوده وأقسامه (حكمة 18: 22) حتى إن مثل هذه الصلاة تصبح فعل إيمان بأمانة الله. وإذا فهم التكفير على هذا النحو، فإنه لا يستهدف (أقله من الناحية البشرية) تغيير مشاعر الله، بل تهيئة الإنسان ليتقبل عطية الله.

.3التكفير والغفران:

وعليه فإن اليهود في وجدانهم الديني كانوا يرون "في يوم التكفير" "يوم الغفران". وعندما يشير القديس يوحنا في مجالين مختلفين، مرة إلى شفاعة المسيح في السماء لدى الآب (1 يوحنا 2: 2)، ومرة أخرى إلى العمل الذي أتمه هنا (على الأرض) كموته وقيامته (1 يوحنا 4: 10)، فإنه يصرّح بأن الآب جعل ابنه يسوع كفارة hilasmosعن خطايانا، وهذا الاصطلاح يحمل يقيناً نفس المعنى الوارد دائماً في النسخة اليونانية للعهد القديم (مثلاً مزمور 130: 4) والمتضمن في الكلمة اللاتينية (propitiatio)، في استعمالها الطقسي: بالمسيح، وفي المسيح، يتمّ الآب تدبير محبته الأزلية (1 يوحنا 4: 8) "بإظهار رأفته"، أي غافراً للبشر غفراناً حقيقياً كفيلاً بأن يبيد الخطيئة حقاً و"يطهّر" الإنسان، و يمنحه حياته الإلهية ذاتها (1 يوحنا 4: 9).

تلميذ

مقدمة

التلميذ هو من يتبع باختياره معلّماً و يشاركه أفكاره. والكلمة العبريّة (تلميذ) نكاد لا نجد لها أثراً في كتب العهد القديم، ولكنها جارية الاستعمال في فترة اليهودية المتأخرة، كنهاية لتطور التقليد المتواصل في الكتاب المقدس، وهي ترد في كتب العهد الجديد تحت لفظ (mathetes) اليوناني، ولكن بالمعنى الذي استحدثه له يسوع.

العهد القديم

.1تلاميذ الأنبياء والحكماء:

بين الحين والحين، نجد أشخاصاً يتبعون معلماً مثل أليشاع الذي يتبع إيليا (1 ملوك 19: 19- 21)، كما أننا نشاهد جماعة التلاميذ المتحمّسين الذين يحيطون بإشعيا ويتلقّون وديعة شهادته ووحيه (إشعيا 8: 16). ويعتاد كتبة الحكمة أن يجذبوا إليهم تلاميذ، يدعونهم "أبناءهم" (أمثال 1: 8- 10، 2: 1، 3: 1)، ويلقّنونهم التعاليم المأثورة المتوارثة. غير أن الأنبياء والحكماء لم يتجرأوا أبداً على إحلال تعليمهم محل كلمة" الله. فعلى هذه الكلمة وحدها، وليس على التراث المنقول من معلّم إلى تلميذ، يقوم العهد.

.2تلاميذ الله:

لمّا كانت الكلمة الإلهية هي ينبوع كلّ حكمة، كان الكمال المنشود هو أن يتبع التلميذ لا معلّماً بشرياً، بل الله نفسه. على هذا النحو، فإن الحكمة الإلهية، وقد أخذت صورةً بشرية، تنادي الناس أن يسمعوا لها ويسيروا بموجب تعاليمها (أمثال 1: 20- 22، 8: 4- 6 و22- 23). وأخيراً تعلن النبوءات الاسكاتولوجية أن الله في نهاية الأزمنة، سيكون هو نفسه معلّم الشعب، بحيث لا يحتاج أحد بعد إلى معلّمين أرضيين (إرميا 31: 31- 34)، بل يكون جميع الناس "تلامذة الرّب" (إشعيا 54: 13). لذلك فإن عبد الرب نفسه، المكلّف بتعليم الأحكام الإلهية (إشعيا 42: 1 و4) ينبّه الله أذنه كلّ صباح، ويأتيه لسان العلماء (إشعيا 50: 4). وعملاً بهذه النبوءة، يسأل المرنّم بلا انقطاع: "يا ربّ، علّمني" (مزمور 9 11: 12 و26- 27 و33- 34، 5 2: 4- 9.)...

.3معلّمون وتلاميذ في اليهودية:

بعد العودة من السبي، أصبحت الشريعة الموضوع الأول للتعليم. ولذلك صار المعلّمون المكلّفون بهذا التنظيم الأساسي يسمّون "معلّمي الشريعة". غير أنّ هؤلاء المعلّمين أضافوا شيئاً فشيئاً سلطتهم الشخصية إلى سلطة كلمة الله، موضوع شروحاتهم (متى 23: 2 و16- 22)، ولاسيّما عند نقل التقليد الذي استلموه هم

أنفسهم من معلّميهم. وفي زمن العهد الجديد، يذكر بولس أنه كان هو ذاته تلميذاً لجملائيل (أعمال 22: 3). ومن ثمَّ، فإن اليهوديّة، بعد اكتمال التوراة، ستنتظم على أساس هذا "التلمود"، أي التعليم.

العهد الجديد

.1تلاميذ يسوع:

في ما عدا بعض الإشارات إلى تلاميذ موسى (يوحنا 9: 28)، وتلاميذ يوحنا المعمدان (مرقس2: 18، يوحنا 1: 35، أعمال 19: 1- 3)، وتلاميذ الفرّيسيين (متى 22: 16)، يخصّص العهد الجديد اسم " تلميذ" لمن اعترفوا بيسوع معلّماً. ففي الأناجيل، يشير هذا الاسم أولاً إلى الإثني عشر (متى 10: 1، 12: 1...). ثم يشير، خارج نطاق هذه الحلقة الخاصة، إلى كل من يتبع يسوع (متى 8: 21)، ولا سيّما إلى الاثنين والسبعين الذين بعثهم في رسالة للبشارة (لوقا 10: 1). وما من شكّ في أن هؤلاء التلاميذ كانوا عديدين (لوقا 6: 17، 19: 37، يوحنا 6: 60)، إلاّ أن كثيرين منهم تراجعوا (يوحنا 6: 67). وفي العهد الجديد، ليس لأحد أن يطمع في أن يصير معلّماً، فإذا كان على أحد أن "يتلمذ"، فهو يتلمذ لا لنفسه، بل للمسيح وحده. وهكذا، رويداً رويداً، ابتداء من الفصل السادس من كتاب الأعمال، يثير لقب "تلميذ" إلى كلّ مؤمن، سواء عرف يسوع خلال حياته الأرضية أم لم يعرفه (أعمال 6: 1- 2، 9: 10- 26...). ومن ثمّ يعتبر المؤمنون، من هذه الوجهة، في وضع الاثني عشر أنفسهم (يوحنا 2: 11، 8: 31، 20: 29).

.2شروط التلمذة الحقيقية:

رغم تشبّه يسوع الظاهري بمعلمي عصره، كان له، بالنسبة إلى تلاميذه، متطلّبات فريدة.

أ) دعوة:

إن ما يطلب من الإنسان لكي يصير تلميذاً للمسيح، لا الاستعدادات الذهنية. ولا حتّى الأدبية، بل النداء الحر الذي يوجهه له يسوع (مرقس 1: 17- 20، يوحنا 1: 28- 50) ومن خلاله، الآب الذي "يعطي" ليسوع تلاميذه (يوحنا 6: 39، 10، 29، 17: 6 و12.)

ب) تعلّق شخصي بالمسيح:

ليس من الضروري أن يكون الإنسان عالماً، لكي يصير تلميذاً للمسيح. إذ إن العلاقة التي تربط بين التلميذ والمعلّم لا تقوم فقط، ولا حتى أساسياً، على مستوى ذهني. يقول يسوع لتلميذه: "اتبعني". وفي الأناجيل، يدلّ دوماً لفظ "يتبع" على التعلّق بشخص يسوع (متى 8: 19...). إن اتّباع يسوع، بالنسبة إلى صفوة تلاميذه، يعني قطع كلّ علاقة بالماضي قطعاً باتاً، كما يعني الاقتداء بمثاله وسماع تعاليمه، ومطابقة الحياة على سيرة المخلّص (مرقس 8: 34- 35، 10: 21 و42- 45، يوحنا 12: 26). ويختلف تلاميذ المعلّمين اليهود عن تلاميذ يسوع. قد كان للأوّلين، بعد تفقههم في الشريعة، أن ينفصلوا عن معلّميهم، وأن يعلّموا بدورهم. أما تلميذ يسوع، فإنه لا يرتبط بتعليم، بل بشخص ولذا فهو لا يستطيع أن يترك معلمه الذي أصبح مرتبطاً به أكثر من أبيه وأمه (متى 10: 37، لوقا 14: 25- 26.)

جـ) مصير وكرامة:

إذن يطالب تلميذ يسوع بمشاركة المعلم في المصير نفسه: عليه أن يحمل صليبه (مرقس 8: 34//)، و يشرب كأسه (مرقس 10: 38- 39)، وينال منه أخيراً الملكوت (متى 19: 28- 29، لوقا 22: 28- 30، يوحنا 14: 3). ولذلك، فمنذ الآن، كل من سقى تلميذاً، ولو كوب ماء، لأنه تلميذ، فأجره لن يضيع (متى 10: 42//). وبالعكس، فما أعظم ذنب "من يعرّض للخطيئة أحد هؤلاء الصغار المؤمنين" (مرقس 9: 42.)//

.3تلاميذ يسوع وتلاميذ الله:

فإذا كان تلاميذ المسيح يتميّزون على هذا النحو عن تلاميذ المعلّمين اليهود، فذلك يرجع إلى أن الله نفسه هو الذي يكلّم الناس عن طريق ابنه. غير أن المعلّمين اليهود لم يكونوا ينقلون إلاّ تقاليد محض بشرية، كثيراً ما كانت تنقض كلمة الله (مرقس 7: 1...). أمّا يسوع فهو الحكمة الإلهية المتجسّدة الذي يعد تلاميذه بالراحة في نفوسهم (متى 11: 29). عندما يتكلّم يسوع تتمّ نبوءة العهد القديم: فإننا من خلاله نسمع الله نفسه. وعلى هذا النحو، يتيسر للجميع أن يصيروا "تلامذة الرب" (يوحنا 6: 45.(

تواضع

مقدمة

إن الله يدعو البشر ليدخلوا في شركة معه. إلا أن الأمر يتعلق ببشر خطأة، خطأة بالولادة (مزمور 51: 7): فبمعصية أبيهم الأول، دخلت الخطيئة العالم (رومة 5: 12)، ومنذ ذاك وهي تسكن فيهم داخل عمق أعماق الـ "أنا" (7: 20). هم خطأة بذنب شخصي، لأن كل واحد منهم، "وهو مبيع لسلطان الخطيئة" (7: 14)، قد قبل

برضاه نير الشهوات الخاطئة هذا (راجع 7: 5). ومن ثم فإن تلبية نداء الله سيتطلب منهم، بادئ ذي بدء، اهتداء، ثم على امتداد الحياة، استعدادا للتوبة. فمن أجل ذلك يحتل الاهتداء والتوبة مكاناً بارزاً في وحي الكتاب. ومع ذلك فان المفردات التي نعبّر عنهما لم تكتسب ملء معناها إلا ببطء، على قدر السير في تعميق مفهوم الخطيئة تدريجياً. وتنوّه بعض الصيغ بموقف الإنسان الذي يُعدّ ذاته طواعية للسير مع الله: عن طريق "البحث عن الرب" (عاموس 5: 4، هوشع 10: 12)، عن "البحث عن وجهه" (هوشع 5: 15، مزمور 24: 6، 27: 8)، عن "الاتضاع أمامه" (1 ملوك 21: 29، 2 ملوك 22: 19)، عن "توطيد القلب فيه" (1 صموئيل 7: 3)... إلاّ أن اللفظ الأكثر استعمالاً هو فعل "شوب"، الذي يُعبِّر عن فكرة تغيير الطريق، والعودة، والتراجع. وهو يعني، في الإطار الديني، أننا نحيد عما هو شرير ونتجه نحو الله. فهذا تعريف جوهر الاهتداء، الذي يقتضي تغييراً في السلوك، واتجاهاً جديداً في أسلوب التصرف بالحياة كله. وفي حقبة متأخرة، أخذ التمييز يتضح وضوحاً متزايداً بين وجه التوبة الباطني، وبين الأفعال الخارجية التي تفرضها. ومن ثم تستخدم النسخة اليونانية من الكتاب المقدس على السواء فعل epistrephein الذي يعني العودة إلى الله، وينجم عنها تغيير في السلوك العملي، وفعل metanoein الذي يستهدف الرجوع الذاتي في الباطن (فالمطانية هي الندم، التوبة). وعند تحليل النصوص الكتابية ينبغي أن نقيم اعتباراً لهذين الوجهين المتميزين، مع كونهما متكاملين أوثق تكامل.

العهد القديم

أولاً: في أصل ترتيب طقوس التوبة

1. منذ قديم الزمان، وفي رؤية تعليم العهد، نعرف أن الرباط بين الجماعة والله معرّض للانقطاع بمعصية البشر، سواء بخطايا جماعية أم بخطايا فردية، تلزم بشكل ما الجماعة بأسرها. ولذا فإن النكبات العامة هي فرصة لتنبيه الوعي إلى المعاصي المقترفة (يشوع 7، 1 صموئيل 5، 6). 2. فضلاً عن ذلك، ما دامت

الضربة نازلة (أو تجنباً لوقوعها) كان الناس يلتمسون العفو الإلهي كممارسات نسكية، وترتيبات طقسية خاصة بالتوبة، مثل الصوم (قضاة 20: 26، 1 ملوك 21: 8- 10)، وتمزيق الملابس، ولبس المسوح (1 ملوك 20: 31- 32، 2 ملوك 6: 30، 19: 1- 2، إشعيا 22: 12، راجع يونان 3: 5- 8)، افتراش الرماد (إشعيا 58: 5، راجع 2 صموئيل 12: 16). وأما في اجتماعات العبادة، فتسمع التنهدات وصرخات الحداد (قضاة 2: 4، يوئيل 1: 13، 2: 17). كما تعدّ مسبقاً بعض صيغ المراثي والتضرعات، التي يحتفظ كتاب المزامير بأكثر من مثال لها (راجع مزمور 60، 74، 79، 83 مراثي 5، الخ) ويلجأ الناس إلى طقوس وذبائح تكفيرية (عدد 16: 6- 15). وعلى الأخص، إنهم يقومون باعتراف جماعي بالخطيئة (قضاة 10: 10، 1 صموئيل 7: 6)، وإذا ما اقتضى الأمر يلجأون إلى شفاعة رئيس أو نبي، مثل موسى (خروج 32: 30- 33).3. والممارسات التي من هذا النوع مشهودة في كل العصور. فالنبي إرميا يشترك بنفسه في طقوس التوبة، بصفته وسيطاً (إرميا 14: 1 إلى 15: 4). وبعد السبي نشاهد الممارسات وقد أخذت تنمو نمواً ملحوظاً، ووجه الخطر فيها يتفاقم بأن تظل مجرد ممارسات خارجية، دون أن يلتزم التائب فيها بعمق قلبه، ودون أن يُترجم فيما بعد توبته إلى أعمال. إلاّ أن خطر الطقسية السطحية هذا، سوف يتولى الأنبياء مواجهته بشدة، برسالتهم الداعية إلى الاهتداء.

ثانياً: رسالة الأنبياء بالدعوة إلى الاهتداء

منذ عصر داود، يتدخل ناثان لدى الملك الزاني، فيعلن التعليم النبوي عن التوبة: فيُدعى داود إلى الاعتراف بإثمه (2 صموئيل 12: 13)، ثم يقوم هو بأعمال التوبة، تبعاً للقواعد المقررة، ويقبل في النهاية العقاب الإلهي (12: 13- 23). إلا أن الدعوة إلى الاهتداء، من جانب الأنبياء، ستوجَّه ابتداءً من القرن الثامن خاصة، إلى كل الشعب بأسره. لقد انتهك إسرائيل العهد، "ترك الله واحتقر قدُّوس إسرائيل" (إشعيا 1: 4)؛ وبالتالي سيكون من حق الله أن يتركه، اللهم إلاّ إذا اهتدى. ولذا فإن الدعوة إلى التوبة ستكون الجانب الجوهري من الكرازة النبوية (راجع إرميا 25:

3- 6).1. لا يكتفي عاموس نبي العدالة، بشجب خطايا معاصريه. وعندما يقول إنه يجب "البحث عن الله" (عاموس 5: 4- 6)، لا يقصد صيغة طابعها العبادة فقط، بل يعني البحث عن الخير بدلاً من الشر، وبغض الشر وحب الخير (5: 14- 15)، الأمر الذي يتطلب تقويماً للسلوك، وممارسة صادقة للبرارة. إن مثل هذا الرجوع وحده يمكنه أن يجعل الله "يرأف ببقية يوسف" (5: 15). ويطالب هوشع كذلك بالابتعاد حقيقة عن الشر، ولاسيما عن عبادة الأوثان، ويعد بأن الله، في مقابل ذلك. سيعيد رضاه مجدداً ويصرف غضبه (هوشع 14: 2- 9). وبينما هو يشجب الاهتداءات السطحية التي لا يمكن أن تأتي بثمر، فإنه يركّز على الطابع الباطني للاهتداء الحق، الذي تلهم به محبة الله ومعرفته (6: 1- 6، راجع 2: 9).2. ويشجب إشعيا ارتكاب مواطني يهوذا خطايا من كل نوع: انتهاكات للعدالة، وانحرافات في العبادة، واعتماد على السياسة البشرية، الخ. على أن الاهتداء الحقيقي وحده هو الذي يستطيع أن يأتي بالخلاص، فالعبادة ليست بشيء (إشعيا 1: 11- 15، راجع عاموس 5: 21- 25)، ما لم يتوفر الخضوع الإيجابي للمشيئة الإلهية: "اغتسلوا! تطهّروا! أزيلوا شر أعمالكم من أمام عيني! كفّوا عن الإساءة، تعلموا الإحسان! التمسوا الإنصاف، أغيثوا المظلوم، انصفوا اليتيم، وحاموا عن الأرملة... إن خطاياكم، ولو كانت كالقرمز تَبيضّ كالثلج، ولو كانت حمراء كصبغ الدود تصير كالصوف" (إشعيا 1: 16، 18). إلا أن إشعيا يعلم لسوء الحظ، أن رسالته ستصطدم لا محالة بقساوة القلوب (6: 10): "بالهداية والراحة تخلصون... لكنكم لم تشاءوا" (30: 15). ومن ثم فان درامة إسرائيل ستسير شطر نهاية مفجعة. غير أن إشعيا لعلى ثقة فقط بأن "بقية سترجع... إلى الله القوي" (10: 21، راجع 7: 3). إن الشعب الذي سينعم أخيراً بالخلاص، سيكون شعباً مؤلفاً من المهتدين دون سواهم.3. وعليه، فان الإلحاح على الاستعدادات الباطنية التي ينبغي أن نتقدم بها إلى الله، سرعان ما يصبح من الأمور المرددة دائماً في الكرازة النبوية. فميخا يتكلم عن: العدل والتقوى والتواضع (6: 8)، في وقت يتحدّث فيه صفنيا عن التواضع والإخلاص (صفنيا 2: 3، 3: 12- 13). إلا أن أكثر من جال في هذا المضمار هو إرميا. فلقد أمعن في السير على طريق الفكرة التي وضعها هوشع.

مسهباً كل الإسهاب في موضوع الاهتداء. فلئن كشف النبي عن المصائب التي تهدد يهوذا، فذلك "لكي يرجع كل واحد عن طريقه الشرير، فيعفو الله عن اثمه" (إرميا 36: 3). تلك النداءات "بالرجوع" تتخلل فعلاً كل الكتاب ولكنّ الأنبياء يعيّنون دائماً بدقة شروط هذا الرجوع. فعلى إسرائيل المتمرد "أن يعترف باثمه"، إذا ما أراد ألا يظل الله عابس الوجه تجاهه (3: 11- 13، راجع 2: 23). فالأبناء المتمردون لا ينبغي أن يكتفوا بالبكاء والتضرع والاعتراف بخطاياهم (3: 21- 25)، بل يجب عليهم أن يغيّروا سلوكهم، ويختتنوا" قلوبهم (4: 1- 4). وإن النتائج العملية الناجمة عن تغيير السلوك لا تغيب بحال عن أنظار النبي (راجع 7: 3- 11). ومن ثم فقد يحدث له أن يشك فيما إذا كانت التوبة الحقيقية ممكنة. فالقوم الذين يدعوهم إليها إنما يفضلون إتّباع قساوة قلوبهم الشريرة (18: 11- 12، راجع 2: 23- 25). وهم أبعد من أن يدينوا شرهم، هذا إن لم ينغمسوا فيه انغماساً (8: 4- 7). ولذا فإن النبي لا يستطيع إلاّ أن ينذر أورشليم بعقاب يحل بها إن لم تهتد (13: 20- 27). ومع ذلك فإن نظرته إلى المستقبل لا تزال مطبوعة على الرجاء. ولا غرو، فسيأتي اليوم الذي فيه سيقبل الشعب المنكسر العقاب، ويلتمس هداية القلب نعمةً: "أَعدني، فأعود" (31: 18- 19)، وسوف يستجيب الله لهذا الطلب المتواضع، لأنه، عندما يبرم العهد الجديد، "سيكتب شريعته في القلوب" (31: 33): "وأوتيهم قلباً ليعرفوني أني أنا الرب، فيكونون لي شعباً وأكون لهم إلهاً، لأنهم يرجعون إليّ بكل قلوبهم" (24: 7).4. أما حزقيال، الأمين على التقليد النبوي نفسه، فيركِّز رسالته ساعة تتحقق تهديدات الله بشأن الاهتداء المطلوب: "أنبذوا عنكم جميع معاصيكم التي عصيتم بها، واصنعوا لكم قلباً جديداً، وروحاً جديداً. فلماذا تموتون يا آل إسرائيل؟ فإني لا أرتضي برد من يموت: فاستتيبوا واحيوا" (حزقيال 18: 31- 32). ما من شك في أن هذا النبي، عندما يحدد المطالب الإلهية، يجعل لمراسم العبادة مكاناً أوسع مما جعل لها أسلافه (22: 1- 31)، كما أنه يكون أيضا أكثر منهم إلحاحاً حول الطابع الشخصي كلياً للهداية: لا يمكن أن يجيب كل واحد إلا عن نفسه، وكل واحد سيجازى بحسب سلوكه الخاص (3: 16- 21، 18، 33: 10- 20). وعلى الأرجح أن إسرائيل هو "طبقة منبوذة من المتمردين" (2: 4- 8). إلاّ أن الله

يستطيع أن يُعطي هؤلاء الناس من ذوي القلوب المتحجرة، بمثابة نعمة ما يطالبهم به بلهجة آمرة: ففي العهد الجديد سيعطيهم قلباً جديداً، وسيضع روحه فيهم، بحيث أنهم سيتعلقون بشريعته ويأسفون على سلوكهم الشرير (36: 26- 31، راجع 11: 10- 20).5. وعلى ذلك فإن تعليم الاهتداء، من عاموس إلى حزقيال، قد أخذ، بصفة متواصلة. يزداد عمقاً، وذلك بالتوازي مع إدراك الخطيئة. على أنه في نهاية السبي، يُسجل خطاب التعزية هداية إسرائيل الفعلية، أو على الأقل هداية بقيته الباقية. فالخلاص الذي يعلنه إنما يكون من أجل "الذين يقتنون البر، ويلتمسون الرب" (إشعيا 51: 1)، "وفي قلوبهم شريعة الرب" (51: 7). لمثل هؤلاء يستطيع أن يؤكّد بأن "السُخرة قد انتهت والخطيئة قد كفَّر عنها" (40: 6). إن الرب يقول لإسرائيل عبده: "قد محوت كالسحاب معاصيك... ارجع إليَّ فإني قد افتديتك" (44: 22). وفي هذا الإطار الجديد الذي يفترض أن شعب الله قد ثُبّت في الأمانة، يتطلع النبي إلى توسع عظيم في وعود الخلاص لم يخطر ببال. بعد إسرائيل، ستهتدي الأمم بدورها، فتترك أصنامها وتتجه كلها نحو الله الحي (45: 14- 15 و23- 24، راجع إرميا 16: 19- 21). إن الفكرة ستسير في طريقها، وليس فقط ستفتح اليهودية بعد السبي لقبول مهتدين مستجدين من الوثنية (إشعيا 56: 3 و6)، بل واللوحات المصوّرة عن المصير في آخر الأزمنة لن يفوتها أيضاً ذكر هذا الشمول العالمي الديني (راجع مزمور 22: 28). أجل، إن كتاب يونان سيُبيِّن كيف تُوجه الكرازة النبوية إلى الوثنيين مباشرة "لكي يهتدوا ويحيوا". إننا، في ختام مثل هذا التطور التعليمي، نرى كيف تعمقت فكرة التوبة؛ فنحن أبعد ما نكون عن المشكلة الطقسية المحضة، التي كانت نحتل مكاناً واسعاً في إسرائيل القديم.

ثالثاً: طقوس التوبة واهتداء القلب

.1إن اهتداء إسرائيل اهتداء جماعة قوية، كان ثمرة الكرازة النبوية واختبار السبي معاً... فقد كان السبي فرصة أتاحتها العناية الإلهية لكي يتنبّه الوعي لمعنى الخطيئة وللاعتراف الصادق بها، على ما تذكر النصوص الأخيرة في أدب التثنية (1 ملوك 8: 46- 51)، والأدب الكهنوتي (لاويين 26: 39- 40) على السواء. على أن

معنى التوبة لما بعد السبي، قد أصبح راسخاً في النفوس، بحيث إنه قد أخذ يضفي طابعه على الروحانية اليهودية كلها. ولقد بقيت طقوس الليتورجيا في التوبة (راجع صموئيل 1، 2) كما هي، إلاّ أنّ التعليم النبوي قد جدّد مضمونها. فكتب ذلك الزمن تحتفظ بصورة مكررة لا تتغير، نرى الجماعة فيها تعترف بكل خطايا القوم المقترفة منذ نشأتهم، وتلتمس بالتالي الغفران من الله ومجيء خلاصه (إشعيا 63: 7 إلى 64- 11، عزرا 9: 5- 15، نحميا 9، دانيال 4 إلى 19، باروك 1: 15 إلى 3: 8). وقد تألفت المراثي الجماعية في كتاب المزامير على هذا النمط (مزمور 79: 106)، ويتردد ذكر أنواع عدم التوبة في الماضي بشكل متزايد (راجع مزمور 95: 8- 11). فنشعر بأن إسرائيل يسعى، بجهد جهيد، إلى اهتداء عميق لا ينفك يتجدّد. إنها حقبة طقوس التكفير يمتدّ نطاقها، هي أيضاً، إلى بعد شاسع، لأن وسواس الخطيئة قد بلغ من الشعب كل مبلغ (لاويين 4، 5، 16).2. إلا أن الاجتهاد على المستوى الفردي، ليس بأقل منه على المستوى الجماعي، لأن دروس حزقيال قد وجدت آذاناً صاغية، ومزامير المرضى والمضطهدين تؤدي أكثر من مرة إلى الاعتراف بالخطيئة (مزمور 6: 2، 32، 38، 103: 3- 4، 143: 1- 2)، ويبدي واضعٍ كتاب أيوب إحساساً عميقاً جداً بنجاسة الإنسان جذرياً (أيوب 9: 30- 31، 14: 4). على أن أكمل تعبير عن هذه المشاعر هو المزمور 51 "ارحمني..."، حيث التعليم النبوي الخاص بالاهتداء يتحول برمّته إلى صلاة، في إطار حوار مع الله (راجع آية 6). اعتراف بالآثام (آية 5- 7)، والتماس التطهّر باطنياً (آية 3- 4 و9)، واستدعاء النعمة التي تستطيع وحدها أن تغيّر القلب (آية 12- 14)، واتجاه أو حياة حارّة (آية 15- 19). وطقوس التوبة أصبح مركزها ذبيحة "القلب المنكسر" (آية 18- 19). في هذا السياق يفهم المرء بصورة جليّة كيف أن أعضاء شيعة "قمران"، وقد تدربوا في تكوينهم على مثل هذا النص، وورثوا كل التقليد السابق له، قد فكروا في أن يختلوا في الصحراء، ليهتدوا بإخلاص إلى شريعة الله "ويُعدّوا الطريق إليها". غير أن جهدهم، وإنْ تميّز ببعض الشكلية الشرعية لم يبتعد كثيراً عن تلك التي سنصادفها في العهد الجديد.

العهد الجديد

أولاً: خاتم الأنبياء

في مطلع العهد الجديد نجد الدعوة إلى الاهتداء التي حملها الأنبياء بكل نقاوتها، في كرازة يوحنا المعمدان، آخر الأنبياء. وهذا لوقا يلخص رسالته بقوله: "ويهدي كثيراً من بني إسرائيل إلى الله ربّهم" (لوقا 1: 16- 17، راجع ملاخي 2: 6، 3: 1). وإن جملة واحدة لتلخص رسالته بكاملها: "توبوا، قد اقترب ملكوت السماوات" (متى 3: 2). يفتح مجيء الملكوت باباً للرجاء؛ ولكنّ يوحنا يركز خاصة على الدينونة التي ستسبق هذا الرجاء. إن أحداً لن يستطيع أن يفلت من الغضب الآتي في يوم الرب (متى 3: 7 و10 و12) والانتماء إلى ذرية ابراهيم لن يُجدي نفعاً (متى 3: 9). فجميع البشر ينبغي أن يعترفوا بأنهم خطأة، وأن يثمروا ثمراً يليق بالتوبة (متى 3: 8)، ويتبنّوا سلوكاً جديداً ملائماً لحياتهم الجديدة (لوقا 3: 10- 14). ويعرض يوحنا علامة لهذه الهداية بمنح معمودية الماء التي تُعدّ التائبين لمعمودية النار والروح القدس، التي سيمنحها المسيح (متى 3: 11.(//

ثانياً: الاهتداء والدخول في ملكوت الله

لا يكتفي يسوع بإعلان اقتراب ملكوت الله بل يحققه بقدرته. فمعه يبدأ تأسيس هذا الملكوت وإن كان لا يزال موجهاً شطر إنجازات سرية. إلا أن النداء بالاهتداء، الذي أطلقه يوحنا المعمدان، لا يزال مطابقاً للساعة. ويردده يسوع حرفياً في مطلع رسالته (مرقس 1: 15، متى 4: 17). فلئن جاء، فإنما "ليدعو الخاطئين إلى التوبة" (لوقا 5: 32). هذا هو وجه أساسي لإنجيل الملكوت. ولذا فالإنسان الذي تعرَّف على حالته كخاطئ، يمكنه أن يدير وجهه نحو يسوع بثقة، لأن "ابن الإنسان له سلطان على غفران الخطايا" (متى 9: 6//). غير أن رسالة الهداية هذه تصطدم بعجب الإنسان في كل صورها، ابتداء من التعلق بالمال (مرقس 10: 21- 25)؛ إلى الكبرياء، والثقة بالذات عند الفريسيين (لوقا 18: 9). إن يسوع يقوم "كعلامة

يونان" في وسط جيل شرير، أقل استعداداً تجاه الله، مما كانت عليه نينوى فيما مضى (لوقا 11: 29- 32//). ولذا فإنه يوجه إلى هذا الجيل الشرير تقريعاً مليئاً بالتهديدات. إن رجال نينوى سوف يحكمون عليه في يوم الدينونة (لوقا 11: 32)، وصور وصيدا سيكون مصيرهما أخف وطأة من مصير مدن البحيرة (لوقا 10: 13- 15//). وعدم توبة إسرائيل حالياً هو في الواقع علامة قساوة قلبه (متى 13: 15//، راجع إشعيا 6: 10). فإن لم يغيّر سامعو يسوع، غير التائبين سلوكهم، سيهلكون (لوقا 13: 1- 5)، مثل التينة العقيمة (لوقا 13: 6- 9، راجع متى 21: 18- 22//).2. وعندما يطالب يسوع بالاهتداء، لا ينوه قط بالممارسات الطقسية للتوبة، بل يُحذِّر بشدةٍ من المظاهر التي تلفت النظر (متى 6: 16- 18). ذلك لأن ما يُعتدّ به إنما هو تحوّل القلب الذي يجعل صاحبه يعود كطفل صغير (متى 18: 3//). ثم يلي ذلك الاجتهاد المتواصل في سبيل "البحث عن ملكوت الله وبره" (متى 6: 33)، أي في سبيل تنظيم الحياة طبقاً للشريعة الجديدة. لكنَّ فعل الاهتداء ذاته يُذكر في أمثال بليغة، ناطقة. فإن تضمَّن رغبة في تغيير أخلاقي، فإنه يقوم خاصة على نداء متواضع، وفعل ثقة: "إلهي ارحمني، أنا الخاطئ" (لوقا 18: 13). فالاهتداء نعمة يرجع الفضل فيها إلى المبادرة الإلهية التي تكون هي السابقة دائماً: فالراعي هو الذي ينطلق للبحث عن الخروف الضال (لوقا 15: 4- 6، راجع 15: 8)، وتحليل الإجابة البشرية على هذه النعمة وارد بصورة إيجابية، في مثل الابن الضال، الذي يبرز إبرازاً مدهشاً رحمة الآب (لوقا 15: 11- 32). لأن إنجيل الملكوت يبدي هذا الوحي المذهل: "هكذا يكون الفرح في السماء بخاطئ واحد يتوب، أكثر منه بتسعة وتسعين من الأبرار لا يحتاجون إلى التوبة" (لوقا 15: 7 و10). ولذا فلا عجب إذا ما أبدى يسوع للخطأة موقف ترحيب يشكك الفريسيين (متى 9: 10- 13//، لوقا 15: 2)، ولكنه يجلب الكثير من الاهتداءات. ويطيب لإنجيل لوقا أن يذكر بالتفصيل بعض تلك الاهتداءات كرجوع الخاطئة (لوقا 7: 36- 50)، ورجوع زكا (19: 5- 9.)

ثالثاً: الاهتداء والمعمودية

لقد بادر يسوع فأرسل خلال حياته الأرضية الرسل ليكرزوا بالتوبة ويبشروا بإنجيل الملكوت (مرقس 6: 12). ثم بعد قيامته يجدد لهم هذا التكليف بالرسالة. ولذا فإنهم سينطلقون للدعوة باسمه بين جميع الأمم، إلى التوبة لغفران الخطايا (حقا 24: 47)، لأن الخطايا ستغفر لكل من يغفرونها لهم (يوحنا 20: 23). إن كتاب أعمال الرسل والرسائل تجعلنا نشاهد كيف تمَّ تنفيذ هذا الأمر الإلهي. إلا أن الاهتداء يتخذ مع ذلك شكلاً يختلف باختلاف هوية المهتدين، يهوداً كانوا أم وثنيين.1. فإن ما يُطلب أولاً من اليهود هو الاهتداء أخلاقياً، وقد كان يسوع قد سبق فدعاهم إليه. على أن الله سيردّ على هذه الندامة metanoia)) بمنح غفران الخطايا (أعمال 2: 38، 3: 19، 5: 31) وسوف يختم الاهتداء بقبول العماد وهبة الروح القدس (أعمال 2: 38). ومع ذلك فإنه فضلاً عن التحوّل الأدبي، ينبغي أن يتضمن الاهتداء أيضاً فعل إيمان إيجابي بالمسيح: ومن ثم فإن على اليهود أن يرجعوا (epistrephein) إلى الرب (أعمال 3: 19، 9: 35). على أن مثل هذا الانتماء إلى المسيح، كما سيختبر ذلك القديس بولس، هو من أعسر الأمور منالاً. فثمة غشاوة على قلب اليهود، و إذا ما اهتدوا، سقطت (2 كورنتس 3: 16). ولكن بحسب نص إشعيا (إشعيا 6: 9-10). تجمّدهم قساوتهم عند عدم الإيمان (أعمال 28: 24- 27). وبما أنهم خاطئين كالوثنيين، ومهدّدون مثلهم بالغضب الإلهي، فإنهم لا يفهمون أن الله إنما يبدي الصبر نحوهم، لدفعهم إلى التوبة (رومة 2: 4). إن بقية فقط تستجيب للكرازة الرسولية (رومه 11: 1- 5).2. ويجد الإنجيل ترحيباً أفضل عند الأمم الوثنية. فمنذ عماد قائد المائة كورنيليوس، يلاحظ المسيحيون، الذين من أصل يهودي، مدهوشين أن "التوبة التي تهدي إلى سبيل الحياة قُدّمت للوثنيين كما قُدمّت لليهود" (أعمال 11: 18، راجع 17: 30). وفي الواقع يُبشر بالتوبة بنجاح في أنطاكية وأماكن أُخرى (أعمال 11: 21، 15: 3 و19)؛ بل هذا هو هدف رسالة بولس الخاص (أعمال 26: 18 و20). إلا أن الاهتداء، في هذه الحال، يتطلب مع التوبة الأخلاقية (metanoia) الابتعاد عن الأصنام، والرجوع (epistrephein) إلى الله الحيّ (أعمال 14: 15، 26: 18، 1 تسالونيكي 1: 9)، طبقاً لنمطٍ من الاهتداء، سبق وتطلع إليه إشعيا الثاني. وبعد أن تتم هذه الخطوة الأولى، يدعى

الوثنيون كاليهود إلى أن "يرجعوا إلى المسيح راعي نفوسهم وحارسها" (1 بطرس 2: 25).

رابعاً: الخطيئة والتوبة في الكنيسة

01إن فعل الاهتداء المختوم بالعماد يتمّ مرة واحدة كاملة، ويستحيل أن تجدّد نعمة الاهتداء (عبرانيين 6: 6). والحال أن المعمّدين ما يزالون عرضة للسقوط مجدّداً في الخطيئة سرعان ما اختبرت الجماعة الرسولية ذلك. وفي هذه الحال، تكون الندامة ضرورية، إذا ما أُريد، رغم كل ذلك، الاشتراك في الخلاص. ويدعو بطرس إليها سمعان الساحر (أعمال 8: 22). ويحثّ يعقوب المسيحيين الأتقياء على أن يعملوا على رد الخطأة عن ضلالهم (يعقوب 5: 19- 20). أما بولس فيفرح بندم أهل كورنتس (2 كورنتس 7: 9- 10)، وإن كان يخشى أن بعضهم لم يبدِ هذا الندم (12: 20)، وهو يحثّ تيموتاوس على تأديب المخالفين، عسى أن يهديهم الله فيتوبوا (2 تيموتاوس 2: 25). وأخيراً، إذ نقرأ في الرسائل الموجهة إلى الكنائس السبع، والتي يُفتتح بها كتاب الرؤيا، نجد نداءات واضحة للتوبة، مما يفترض بالتالي سقوط بعض المخاطبين من حرارتهم الأولى (رؤيا 2: 5، و16 و21-22). ودون أن تتكلم هذه النصوص صراحة عن التوبة، تُبيّن أن فضيلة التوبة يجب أن تكون لها مكانتها في الحياة المسيحية، بمثابة امتداد للاهتداء بالمعمودية.

+++

ثقة

مقدمة

1. الثقة والإيمان بالله:
2. الثقة والصلاة المتواضعة:
3. ثقة ويقين بفرح:

مقدمة

يحتاج الإنسان، في مواجهته لمسئوليات الحياة ومخاطرها إلى معتمدات يستطيع أن يستند اليها (بالعبرية "باطاح")، والى ملاذ يحتمي فيها (بالعبرية "حاساه")، ولكي لا يشله القلق ولكي يثبت رغم التجارب ولا يفقد الأمل في بلوغ هدفه، لا بدَّ له من الثقة، ولكن، فيمن يضع ثقته؟

1. الثقة والإيمان بالله:

إن المسألة مطروحة منذ البدء، والله يعطي الجواب عنها: فإذ يحظّر تعالى على الإنسان الأكل من ثمر شجرة المعرفة، يدعوه إلى أن يضع ثقته فيه تعالى وحده في كل ما يتعلق بالتمييز بين الخير والشر (تكوين 2: 17). فالإيمان بالكلمة الإلهية معناه أن نختار بين حكمتين، فنضع الثقة في حكمة الله، ونعدل عن الاعتماد على حكمتنا الذاتية (أمثال 3: 5)، ومعناه أيضاً الثقة بقدرة الخالق ضابط الكل، وبعنايته لأن كل ما في السماء وعلى الأرض هو من صنع يديه (تكوين 1: 1، مزمور 115: 3 و15)، ومن ثم فليس للإنسان أن يخشى شيئاً من المخلوقات، بل بالعكس فقد خوّله الله مهمّة إخضاعها (تكوين 1: 28). إلا أن الرجل والمرأة اللذين آثرا الثقة بمخلوق، يتعلمان بالخبرة أنهما بذلك، يضعان الثقة بالكذب (تكوين 3: 4- 6، يوحنا 8: 44، رؤيا 12: 9). وها هما يذوقان ثمار ثقتهما الباطلة: انهما يخافان من الله، ويستحي كل منهما من الآخر. أما خصوبة المرأة، وخصوبة الأرض، فتصيران محفوفتين بالآلام. وأخيراً فإنه لا بد لهما من أن يمرّا باختبار الموت (تكوين 3: 7 و10 و16- 19). بالرغم من مثل ابراهيم، القائم على ثقة إلى حد الذبيحة (تكوين 22: 8- 14. عبرانيين 11: 17)، لتأكده من أن "الله يدبّر"، لا يثق شعب اسرائيل بالقدير الذي خلّصه، ولا بمحبته التي اختارته مجاناً كابن (تثنية 32: 6 و10- 12). وفي حرمانه من سند مخلوق في وسط الصحراء (خروج 16: 3)، يتحسّر على عبوديته المفقودة ويتذمّر. إنه طوال تاريخه، لا يريد أن يثق بإلهه (إشعيا 30: 15،50: 10)، ويُفضِّل عليه الأصنام، التي يُنَدِّد الأنبياء "بكذبها" (إرميا 13:

25)، "وعدمها" (إشعيا 59: 4، راجع مزمور 115: 8). ويؤكد الحكماء أيضاً أنه باطل الاعتماد على الغنى (أمثال 11: 28، مزمور 49: 7- 8)، وعلى العنف (مزمور 62: 11)، وعلى العظماء (مزمور 118: 8- 9، 146: 3)، فجاهلٌ الانسان الذي يتكل على قلبه (أمثال 28: 26). و باختصار: "ملعون الرجل الذي يتوكّل على البشر... ومبارك الرجل الذي يتوكل على الرب..." (إرميا 17: 5 و7). إن يسوع يتمّ كشف ما تتطلبه هذه الحكمة: يذكّر بضرورة الاختيار من البداية، بأن يرفض كل سيد عدا ذاك الذي قدرته وحكمته وحبه الأبوي تستوجب منّا ثقة مطلقة (متى 6: 24- 34). وعوضاً عن الاعتماد على برنا الخاص (لوقا 18: 9 -14)، ينبغي أن نبحث عن برّ ملكوت السماوات (متى 5: 20، 6: 33)، الصادر عن الله وحده، والذي لا يُطال إلا بالإيمان (فيلبي 3: 4- 9.)

.2الثقة والصلاة المتواضعة:

إن الثقة بالله، التي تتأصّل في هذا الايمان، تزداد رسوخاً على قدر ما تزداد تواضعاً. إذ إنه ليس المقصود بالثقة أن نتجاهل عمل القوات الشريرة في العالم، وهي القوات التي تدّعي انها تسيطر عليه (متى 4: 8- 9، 1 يوحنا 5: 19)، ولا من باب أولى أن ننسى أننا خطأة. بل المطلوب الاعتراف بقدرة الخالق ورحمته، وهو الذي يريد أن يخلّص كل البشر (1 تيموتاوس 2: 4)، وأن يجعل منهم أبناء له بالتبني بيسوع المسيح (أفسس 1: 3- 5). كانت يهوديت من وقتها تدعو إلى إبداء ثقة غير مشروطة، وقد أعطتنا عنها مثلاً لا يُنسى (يهوديت 8: 11- 17، 13: 19)؛ ذلك لأنها كانت تدعو إلهها في آنٍ واحدٍ كمخلِّص للبائسين الذين حالتهم ميؤوس منها، وكإله للمتواضعين (9: 11). فالثقة والتواضع في الواقع لا يفترقان. هاتان القضيتان يُعبَّر عَنهما في صلاة المساكين الذين مثل سوسنة، دون ما حماية وفي خطر مميت، تكون قلوبهم واثقة بالله (دانيال 13: 35). ومن ثم فإنه "من أعماق الهاوية" (مزمور 130: 1)، تنطلق نداءات المزامير بثقة: "وأنا بائس ومسكين، السيد يهتم بي" (مزمور 40: 18)، "وأنا على رحمتك توكلت" (13: 6)، "أما المتوكل على الرب فالرحمة تكتنفه" (32: 10)، "طوبى لجميع

المعتصمين به" (2: 12). والمزمور 131 هو التعبير الصادق عن هذه الثقة المتواضعة، التي سوف يعطيها يسوع كمالها الأخير. ان يسوع يدعو، في الواقع، تلاميذه للانفتاح كأطفال لعطية الله (مرقس 10: 15)، حينئذ ستكون الصلاة الى الآب السماوي على يقين من نيل كل شيء (لوقا 11: 9- 13//)، وبواسطتها ينال الخاطئ التبرير والخلاص (لوقا 7: 50، 18: 13- 14)، وبواسطتها يستعيد الإنسان مجدّداً سلطانه على الخليقة (مرقس 11: 22- 23، راجع حكمة 16: 24) . ومع ذلك فإن على أبناء الله أن يتوقعوا من الكفَّار ألواناً من الهزء والسخرية والاضطهاد، بسبب ثقتهم البنوية ذاتها، فيسوع نفسه قد اختبر ذلك (متى 27: 43، راجع حكمة 2: 18)، إذ بينما هو يتمم تقديم ذبيحته، أسلم روحه بصرخة كلها حب وثقة (لوقا 23: 46.)

.3ثقة ويقين بفرح:

فبفعل المحبة هذا، المملوء ثقة، انتصر يسوع على كل قوات الشر، وجذب إليه قلوب البشر أجمعين (يوحنا 12: 31- 32، 16: 33). فلم يكن ليثير ثقتهم فحسب، بل أقام الأساس على يقينهم. ولا غرو فالتلميذ الذي يثق، يصبح في الواقع شاهداً أميناً، وهو يقيم أمانته على أساس أمانة الله، فيثق بأن النعمة الإلهية ستكمّل عمله (أعمال 20: 32، 2 تسالونيكي 3: 3- 4، فيلبي 1: 6، 1 كورنتس 1: 7- 9). إن هذه الثقة التي يؤكدها الرسول، تعطيه، حتى في ساعات الأزمة (غلاطية 5: 10)، يقيناً لا يضعف، ليبشّر بكلمة الله (1 تسالونيكي 2: 2، أعمال 28: 31) بكل حرية parresia).وإذا كان التلاميذ الأولون قد أدّوا، من أول الأمر، الشهادة بكل شجاعة اليقين، فما ذلك إلا لأن ثقتهم كانت قد نالت النعمة عن طريق الصلاة (أعمال 4: 24- 31). إن هذه الثقة التي لا تتزعزع، هي أحد شروط الأمانة (عبرانيين 3: 14)، وهي تعطي لشهود المسيح يقيناً فرحاَ وفخوراً (3: 6). إنهم يعلمون أن لهم منفذاً إلى عرش النعمة (4: 16)، طريقه مفتوح لهم بدم يسوع (10: 19)؛ فليس لجرأتهم أن تخشى شيئاً (13: 6)، لأنهم يعلمون على مَن اتكلوا (2 تيموتاوس 1: 12). ولذا فإن شيئاً لن يفصلهم عن محبة الله (رومة 8: 38- 39)،

التي بعد أن برَّرتهم، تتغلغل فيهم، فتجعلهم فخورين وثابتين في الاختيار (رومة 5: 1- 5)، بحيث إن كل شيء- وهم على يقين من ذلك- يعاونهم للخير (رومة 8: 28). غير أن الثقة، التي هي شرط للأمانة، تتثبت بدورها بالأمانة- لأن المحبة، التي دليلها الأمانة الثابتة (يوحنا 15: 10)، تُعطي للثقة كل ملئها. ولذا فإن الذين يثبتون في المحبة هم وحدهم الذين سيكون لهم ملء اليقين في يوم الدين ومجيء المسيح، لأن المحبة الكاملة تنفي الخوف (1 يوحنا 2: 28، 4: 16 - 18) . إن هؤلاء يعرفون منذ الآن أن الله يسمع ويستجيب لصلاتهم، وأن حزنهم الحاضر سينقلب إلى فرح، فرح لن ينزعه عنهم أحد، لأنه فرح ابن الله (يوحنا 16: 20-22، 17: 13).

جبل

مقدمة

أولاً: خليقة الله

.1ثبات:

.2قدرة:

.3حقيقتها أمام الله:

ثانياً: الجبال المقدّسة

ثالثاً: المسيح والجبال

مقدمة

تعتبر أغلب الأديان الجبل منطقة التلاقي بين السماء والأرض. ولعلّ السبب في ذلك ارتفاعه والسرّ الذي يكتنفه. كثيرة هي البلاد التي لها جبلها المقدّس، من حيث يبدأ العالم في الوجود، وحيث تسكن الآلهة، ومنه يأتي الخلاص. وأبقى الكتاب المقدّس كل هذه المعتقدات، إلاّ أنّه طهرها. ففي العهد القديم، ليس الجبل إلاّ خليقة من بين

سائر الخلائق. وإن كان يهوه بلا شك "إله الجبال" (ربما يكون هذا معنى لفظة "الشدّاي") إلاّ أنه أيضاً له السهول (1 ملوك 20: 23 و28). أمّا مع المسيح، فلم تعد صهيون "مركز الأرض" (حزقيال 38: 12)، لأن الله لا يريد أن يعبده الناس لا في هذا الجبل ولا في ذاك، بل الروح والحقّ (يوحنّا 4: 20- 24.)

أولاً: خليقة الله

.1ثبات:

نرى البشر يزولون، وبينما الجبال تدوم. ويقودنا هذا الاختبار إلى أن نرى تلقائيا في الجبال رمز العدل الله الأمين (مزمور 36: 7)، حتّى إن الجبال التي عرفها الآباء قد سمّيت "بالآكام الدهرية" (تكوين 49: 26، ثنية 33: 15). ولكن، مهما كان من روعها، إلاّ أنّه لا يجوز تأليهها، وهي ليست إلا خلائق عادية: "من قبل أن ولدت الجبال، من الأزل إلى الأبد أنت الله" (مزمور 90: 2، راجع أمثال 8: 25) . انّ الخالق "الذي وزن الجبال بالقبّان، والتلال بالميزان" (إشعيا 40: 12) هو الذي "يثبّت الجبال بقوّته" (مزمور 65: 7)، يُزحزحها كما يشاء (أيوب 9: 5)، ويعطي هذه السلطة لأصغر المؤمنين به (متّى 17: 20، راجع 1 كورنتس 13: 2). فيهتف الجميع قائلين: "باركي الربّ أيتها الجبال والتلال" (دانيال 3: 75، مزمور 148: 9).

.2قدرة:

ترتفع الجبال فوق السهول المعرّضة للكوارث، وبذلك تستطيع أن تقدّم الملجأ الأمين، مثلاً في حالة لوط (تكوين 19: 17)، وهي تستهوي البار المضطهد الذي يفكّر في الهروب اليها كالعصفور (مزمور 11: 1، راجع حزقيال 7: 16، متّى 24: 16). ولكن على هذا البارّ أن يحترس، لأنّه عندما يرفع عينيه نحو الجبال تأتيه النجدة من الله وحده، خالق السماء والأرض (مزمور 121: 1 - 2، راجع إرميا 3: 23). وإلاّ فيكون قد وضع ثقته في خليقة تتحول حينذاك من مجرد رمز

للقوة (دانيال 2: 35- 45)، إلى رمز للكبرياء، مثل بابل الشامخة، السائدة على العالم (إرميا 51: 25)، فلا بد من أن ينخفض كل مرتفع ويتعالى الله وحده (إشعيا 2: 11- 15).

.3حقيقتها أمام الله:

"لاسمك يرنّم تابور وحرمون" (مزمور 89: 13). عدما يفتقد الربّ الأرض، لتندفع الجبال بترانيم الفرح (إشعيا 44: 23)، ولتقفز أمام مآثره (مزمور 29: 6)، ولتدع السلاف الجديد يقطر على منحدراتها، ولينضج القمح على قممها (عاموس 9: 13، مزمور 72: 16)! ولكن سرعان ما يمهدها الله ويساويها بالسهل (إشعيا 45: 2، 49: 11، باروك 5: 7، لوقا 3: 5)! فلن تشكّل بعد ذلك الملجأ الناجح في يوم الغضب (هوشع 10: 8، لوقا 21: 21، 23: 30، رؤيا 6: 14- 16). "نظرت إلى الجبال فإذا هي ترتجف" (إرميا 4: 24). إنها تتحول إلى دخان إذا ما مسّها الذي يمكنه أن يفنيها بالنار (مزمور 104: 32، تثنية 32: 22). تذوب كالشمع (مزمور 97: 5) وتسيل (قضاة 5: 5) تحت قدميه (ميخا 1: 4) وأمام وجهه (إشعيا 63: 19). "تتبدد جبال الدهر" (حبقوق 3: 6)، وتندكّ (حزقيال 38: 20) وتزول في آخر الأزمنة (رؤيا 6: 14، 16: 20).

ثانياً: الجبال المقدّسة

لقد خص الله بعض الجبال للقيام بدور دائم ومجيد، بالرغم من أن مصيرها، مثل الخليقة كلها، آيل إلى التحويل الشامل:1. من حيث هو مهبط الوحي الأسمى. يشكّل "جبل الله" حوريب، في طور سيناء، أرضاً مقدّسة، حيث دعا الله موسى (خروج 3: 1 و5). وقد قدّسها تعالى باعطاء شريعته (خروج 24: 12- 18) وحلول مجده عليها (24: 16). وهناك أيضاً صعد ايليّا (1 ملوك 19: 8)، برغبة الاستماع إلى صوت الله: وكان هذا ما يبتغيه الأنبياء أيضاً بلا شكّ، عند جلوسهم وإقامة صلواتهم على قمّة الجبال: مثل موسى في طور سيناء (خروج 17: 9- 10)، وايليّا وأليشع

على جبل الكرمل (1 ملوك 18: 42، 2 ملوك 1: 9، 4: 25). 2. كمكان خاص بالعبادة. يسمح الجبل، المرتفع فوق الأرض، بملاقاة الربّ. فعلى مكان قليل العلوّ (مذبح)، يجب أن تقام الذبيحة (خروج 24: 4- 5)، وعلى جبل جاريزيم وجبل هيبال، ينبغي تلاوة البركة واللعنة (تثنية 11: 29، يشوع 8: 30- 35). وعلى أكمة أيضاً، يقام التابوت، بعد رجوعه من عند الفلسطينيّين (1 صموئيل 7: 1)، وعملاً بتقليد جليل يقوم كل من جدعون (قضاة 6: 26) وصموئيل (1 صموئيل 9: 11) وسليمان (1 ملوك 3: 4) وايليّا (1 ملوك 18: 19- 20) بتقديم الذبائح مع الشعب على "المشارف" (1 ملوك 3: 2). وقد اقتبس بنو إسرائيل هذه الطقوس من الكنعانيين إلاّ أنهم خصّوا بها يهوه الإله الأحد، ولكنهم تعرضوا لخطر الوثنيّة من جرّاء تعدد المشارف (إرميا 2: 20، 3: 23). ولذا انتهوا إلى تركيز العبادة في مكان واحد (تثية 12: 2- 9). وما هوذا الجبل الذي لم يبنه الانسان ليرتقي إلى السماء (تكوين 11)، وها هي ذي الأكمة، الجميلة الذروة، التي اختارها الله بين الجبال المنحدرة (مزمرر48: 2- 3، 68: 17). وبينما قد تتساقط الجبال الأخرى في قلب البحار (مزمور 46: 3)، ينتصب صهيون ملجأ أميناً (يوئيل 3: 5)، ثابتاً إلى الأبد (مزمور 125: 1). فليس للانسان أن يقول في قلبه: "انّي أصعد إلى السماء، أرفع عرشي فوق كواكب الله.. أصعد فوق أعالي السحب وأكون شبيهاً بالعلي" (إشعيا 14: 13- 14). فقد تسقطه تلك الأفكار إلى أعماق الهاوية. انّ الله ذاته "قد مسح ملكه على صهيون جبل قدسه" (مزمور 2: 6)، في المكان نفسه الذي قرّب فيه ابراهيم ابنه على جبل الموريّا (2 أيام 3: 1، راجع تكوين 22: 2). وعلى هذا الجبل المقدّس، الغني بذكريات الهية عديدة، ينبغي للمؤمن أن يصعد (مزمور 24: 3)، مرتلاً "أناشيد المراقي" (مزمور 120 إلى 134) ويرجع إليه بلا انقطاع (مزمور 43، 3). راجياً أن يقيم فيه إلى الأبد مع الربّ (مزمور 15: 1، 74: 2).3. في آخر الأزمنة. ماذا يكون مصير هذه الأمكنة التي قدسها الله ذاته؟ في التطلعات الخاصة بنهاية العالم، لم يعد مكان لطور سيناء. فلا ينظر إليه إلاّ كمكان ألقى منه الله قديماً "كلمات الحياة"، وحيث خرج منه، قاصداً إلى سكناه الحقيقيّة أي صهيون (مزمور 68: 16- 18). بخلاف طور سيناء الذي يختفي

غارقاً في الماضي، يحتفظ جبل صهيون بقيمة اسكاتولوجية. "ويكون في آخر الأيام أن جبل بيت الرب يوطّد في رأس الجبال، ويرتفع فوق التلال، وتجري إليه جميع الأمم... هلمّوا نصعد إلى جبل الربّ "إشعيا 2: 2- 3)، إلى هذا الجبل المقدّس (11: 9، دانيال 9: 16). وسوف يملك الله في جبل صهيون (إشعيا 24: 23)، ويصنع فيه مآدبة عظيمة (25: 6- 10) للاخوة المشتّتين الذين تجمعوا أخيراً (27: 13، 66: 20) وحتى لبني الغريب (56: 6- 7). وفي الواقع، بينما تتحوّل البلاد إلى سهل، سوف ترتفع أورشليم، ساكنة في مكانها (زكريّا 14: 10). يقصدها الجميع ويصعدون إليها على الدوام (14: 16- 18.(

ثالثاً: المسيح والجبال

1.تختلف الأناجيل الازائيّة في نظرتها إلى الجبال، من حيث دورها في حياة يسوع. فهي تتّفق في القول على أنّ يسوع كان يحب الاعتزال في الجبل ليصلّي (متى 14: 23 لوقا 6: 12، 9: 28)، وأن عزلة البرية (قارن بين لوقا 15: 4 ومتى 18: 12) التي يبحث عنها هي بلا شك ملجأة من الدعاية الصاخبة (راجع يوحنا 6: 15)، وتتفق أيضاً هذه الأناجيل على اغفال جبل صهيون. وذكر جبل الزيتون. وجبل التجلّي. ولكن من نظرة مختلفة. في نظر متّى، تشكّل جبال الجليل المكان المفضّل لحالات ظهور المخلّص. وتدور حياة يسوع العلنية في إطار مشهدين يتمّان على الجبل. في بدايتها، يعرض الشيطان على يسوع السلطان على العالم أجمع (متّى 4: 8)، وفي نهايتها. يمنح فيه يسوع تلاميذه السلطان الذي أولاه أبوه إيّاه (28: 16). وما بين هذين المشهدين، نرى يسوع يختار هذا أو ذاك الجبل ليعلّم الجمعَ (5: 1) ويشفي المساكين ويعطيهم خبزاً عجيبا (15: 29...)، أخيراً، يتمّ حادث التجلّي. إلا أن متّى لم يخبرنا باسم أحد هذه الحبال، وكأنّ يسوع قد حذّره من خطر تقييد سكناه بواحد منها. فالذكرى وحدها تظلّ حيّة لدى الذين "عاينوا جلاله" وقد تحققت أقوال الأنبياء عن "الجبل المقدّس" (2 بطرس 1: 16- 19)، ولكنّ يسوع لا يعلق رسالته على مكان ما من أمكنة الأرض، بل على شخصه بالذات. أمّا لوقا فيرى في "الصعود" إلى أورشليم طريق المجد بواسطة الصليب.

وليس الغرض من هذا الصعود مجرّد الحجّ الذي يقوم به أتقياء إسرائيل (لوقا 2: 46)، وإنما هو الصعود المصيري الذي يشمل حقبة من حياة يسوع (9: 51 إلى 21: 38، راجع 18: 13). وإذْ يتجاهل لوقا جبال الجليل حيث ألقى يسوع تعاليمه وأجرى عجائبه، يركّز كلّ انتباهه على جبل الزيتون. وان كان لا يذكر أنّ يسوع ألقى منه خطابه عن نهاية العالم (قارن متّى 24: 3، مرقس 13: 3) فهو يَعدّ هذا الجبل هدف الصعود إلى أورشليم (لوقا 19: 29)، ومنه، بحسب التقاليد الرؤيوية (زكريّا 14: 3- 4)، ينطلق الربّ ليغزو العالم: فيه يحفل به الشعب رسمياً (لوقا 19: 37)، وفيه أيضاً تبدأ مرحلة الآلام (22: 39)، ومنه أخيراً يصعد إلى السماء (أعمال 1: 12). إذا أشار الكتاب المقدّس إلى جبل معيّن، فيبدو انّه لم يفعل ذلك إلاّ ليعلّمنا أن "نرفع" أعيننا نحو السماء أو بالأحرى نحو الذي "رُفع" من الأرض (يوحنّا 3: 13- 14، 19: 37)، بحسب الفكر اللاهوتي للقديس يوحنّا.

جحيم/جهنم

مقدمة

ان يسوع المسيح قد نزل إلى الجحيم مقرّ الأموات. وأما الهالك فينزل إلى جهنم: إن هذين التعبيرين يشيران إلى فعلين متباينين، ويفترضان حالتين مختلفتين. إن أبواب الجحيم، حيث نزل المسيح، قد انفتحت لتترك أسراها يذهبون في حال سبيلهم، بينما جهنم، حيث ينزل الهالك، تنغلق عليه إلى الأبد. ومع ذلك فالتعبيران متقاربان، ليس من قبيل التقارب اللفظي بالمصادفة، بل بمنطق على جانب من العمق، وكتعبير عن حقيقة أساسية. فالجحيم أسوة بجهنم، هو مملكة الموت. ولولا المسيح لما كان في العالم إلا جهنم واحدة، وموت واحد، هو الموت الأبدي، الموت بكامل سلطانه. فإذا كان ثمة "موت ثانٍ" (رؤيا 21: 8) منفصل عن الأول، فما ذلك إلا لأن يسوع بموته قد هدم سلطان الموت. فلأنه نزل إلى الجحيم، لم تعد الجحيم جهنماً، ولكنها تستمر في حمل سماتها. ولذا ففي الدينونة الأخيرة، الجحيم والهاوية يلحقان بجهنم وبمكانهما الطبيعي الذي هو بحيرة النار (رؤيا 20: 14). ولذلك، فبالرغم من بقاء صور جهنم غامضة في العهد القديم، وعديمة الوضوح بطابعها المطلق، فإن يسوع يستخدمها مع ذلك للإشارة إلى الهلاك الأبدي، في أكثر من صُوَر، وتمثل الوضع الحقيقي لما قد يكونه العالم بدون المسيح.

العهد القديم

أولاً: التصورات الأساسية

.1الجحيم مقرّ الموتى:

في اسرائيل القديم، الجحيم "الشيول sheol "هو "دار ميعاد كل حيّ" (أيوب 30: 23). ويتصور إسرائيل، ككثير من الشعوب الأخرى، أن بقاء الأموات في العالم الآخر أشبه بظل للوجود، عديم القيمة وبدون فرح. فالشيول هو بالتالي الإطار الذي يجمع تلك الظلال. إنه أشبه بقبر، "فجوة"، "جبّ، حفزة" (مزمور 30: 10، حزقيال 28: 8)، في عمق أعماق الأرض (تثنية 32: 22)، ما وراء الهاوية التي تحت الأرض (أيوب 26: 5، 38: 16- 17)، حيث يُخيّم ظلام دامس (مزمور

88: 7 و13)، وحيث "اشراقها كالظلام الحالك" (أيوب 10: 21- 22). هناك "ينزل" كل الأحياء (إشعيا 38: 18، حزقيال 31: 14)؛ ولن يصعدوا منها ابداً (مزمور 88: 10، أيوب 7: 9)، فليس بعد في مقدورهم أن يسبّحوا الله (مزمور 6: 6)، أو أن يرجوا عدالته (88: 11- 13) أو أمانته (30: 10، إشعيا 38: 18). إنه التخلي التام (مزمور 88: 6).

.2قوات الجحيم المندفعة على الأرض.

إن نزول الإنسان إلى هذا الجحيم، بعد أن يكون قد أشبعته الأيام، في ختام شيخوخة سعيدة، "لملاقاة آبائه" هناك (تكوين 25: 8)، ذلك هو مصير البشرية العام (إشعيا 14: 9- 15، أيوب 3: 11- 21)، ولا يستطيع أحد أن يشكو منه. ولكنّ الشيول، في أغلب الأحيان، لا ينتظر هذه الساعة إنه كوحش لا يشبع (أمثال 27: 20، 30: 16)، يتربّص بفريسته، فيختطفها في عنفوان قواها (مزمور55: 16). إن حزقيا الملك يرى "في منتصف أيامه"، "أبواب الشيول" (إشعيا 38: 10)، وهي تنفتح. فاجتياح قوات الجحيم "أرض الأحياء" (38: 11)، هو الدرامة والعثار (مزمور 18: 6، 88: 4- 5).

ثانياً: جهنم الخاطئين

إنّ هذا العثار هو أحد حوافز الوحي. ووجه الفاجعة في الموت يدل على فوضى العالم. وإن أحد محاور الفكر الديني الإسرائيلي يقوم على أن يكتشف أن هذه الفوضى هي ثمرة الخطيئة. وبقدر رسوخ هذا الإحساس تزداد ملامح جهنم صوراً كئيبة. إنها تفتح فاها لتبتلع قُورَح، وداثان، وأبيرام (عدد 16: 27 و32- 33)، وتحرِّك كل قواتها لتلتهم "وجهاء صهيون وعامتها وجمهورها وكل صرِح فيها" (إشعيا 5: 14). إنها تُفني الأشرار في الأهوال (مزمور 73: 19). ولقد عرف إسرائيل، من هذه العواقب المريعة، صورتين معبرتين أيَّما تعبير، هما: حرق سدوم وعامورة (تكوين 19: 23، عاموس 4: 11، مزمور 11: 6)، وتدمير موقع

توفت، في وادي جهنم، مكان المتعة، المقدَّر له أن يتحول إلى مكان هول، حيث "يرون جثث الناس الذين عصوني، لأن دودهم لا يموت ونارهم لا تطفأ" (إشعيا 66: 24). إن الموت في النار، واستمراره إلى ما لا نهاية في الفساد، هما مقدماً صورتان إنجيليّتان لجهنم. إنها جهنم التي لم تعد بعد جهنم "العادية"، إذا جاز لنا القول، التي كانت هي الشيول، وإنما هي جهنم التي يمكن أن نقول عنها إنها سقطت من السماء، "آتية من عند يهوه" (تكوين 19: 24). فإذا مما جمعت ببن "الهاوية التي لا قاع لها" و"مطر النار" (مزمور 140: 11)، وبين صورة الشيول وذكر سدوم، فما ذلك إلا لأن جهنم هذه قد أشعلتها "نفخة يهوه" (إشعيا 30: 33) و"اضطرام غضبه" (30: 27). إن جهنم هذه وعيد الخاطئين، ما كانت لتكون مصيراً للأبرار، ولا سيما إذا عرفنا أن هؤلاء، لكي يظلوا أمناء لله، كان عليهم أن يحتملوا اضطهاد الخطأة، بل الموت أحياناً. ومن ثم كان من المنطق أن من "بلد التراب"، الشيول التقليدي، حيث ينام الأبرار والأشرار مختلطين، ينهض الأشرار إلى "الرذل الأبدي"، بينما ينهض ضحاياهم إلى "الحياة الأبدية" (دانيال 2: 12). وفما يسلّم الرب الأبرار مكافأتهم "يسلّح الخلق للانتقام من أعدائه" (حكمة 5: 15-18). وعليه لم تعد جهنم بعد محدودة بمكان، في أعمق أعماق الأرض، بل هي "الكون الذي يحارب مع الله أولئك الجهال" (5: 21). وتستعيد الأناجيل هذه الصورة: فالغنيّ، "من مكان إقامة الموتى"، حيث "يعاني اشد العذاب في ذلك السعير"، يلحظ لعازر "في حضن إبراهيم"، ولكنّ "هوة عميقة" (لوقا 16: 23-26)، لا يمكن إجتيازها، تفصل بينهما نار وهوة، غضب السماء والأرض التي تنفتح، لعنة الله وعداوة الخلق، تلك هي جهنم.

العهد الجديد

أولاً: المسيح يتكلم عن جهنم

إن يسوع يعلّق على فقدان الحياة والانفصال عنه، أهميةً أكبر منها على وصف جهنم على ما هو جار في بيئته. وقد يكون من الجسارة أن نستنتج من مثل الغني

الجاهل، تأكيداً قاطعاً عن جهنم، إلا أنه لابد، على أية حال، أن نعير جديّةً كلامَ يسوع، عندما يستخدم في هذا الشأن أكثر الصور الكتابية عنفاً وأكثرها قسوة: "البكاء وصريف الأسنان، في أتون النار" (متى 13: 42)، "جهنم، حيث لا يموت دودهم ولا تطفأ النار" (مرقس 9: 43- 48، راجع متى 5: 22)، حيث يستطيع الله أن "يهلك النفس والجسد" (متى 10: 28). على أن ما يعطي ثقلاً لهذه التأكيدات، إنما هو قائلها نفسه، ذلك الذي له سلطان أن يلقي في جهنم. غير ان يسوع لا يتكلم عن جهنم كواقع يحمل طابعاً تهديدياً فحسب، بل يعلن أيضاً أنه هو نفسه "سيرسل ملائكته، ليلقوا في أتون النار صانعي الإثم" (متى 13: 41- 42)، وانه هو نفسه سينطق بهذه اللعنة: "إليكم عني، أيها الملاعين، إلى النار الأبدية" (متى 25: 41). وان الرب يسوع هو نفسه الذي سيقول: "إني لا أعرفكن! " (25: 12)، و "ألقوه في الظلمة البرّانية" (متى 25: 30).

ثانياً: يسوع المسيح نزل إلى الجحيم

إن نزول المسيح إلى الجحيم هو قضية إيمانية، وهو فعلاً من حقائق العهد الجديد الأكيدة. على أنه إذا كان من الصعب تحديد قيمة بعض النصوص، وما كان مضمون "بشارته للأرواح التي في السجن، لهؤلاء الذين رفضوا فيما مضى أن يؤمنوا... يوم كان نوح يبني الفلك" (1 بطرس 3: 19- 20)، فإنه لمن الأكيد أن نزول يسوع إلى الجحيم هذا يعني، في آنٍ واحد، حقيقة موته كإنسان، وانتصاره على الموت. فإذا كان الله قد "أنقذه من أهوال الجحيم" (أي من الشيول، أعمال 2: 24)، فذلك لكونه قد زجّه فيها أولاً، ولكن دون أن يتركه أبداً لتلك الأهوال (2: 31)، وإذا كان المسيح، في سر الصعود "قد صعد فوق السماوات كلها"، فهذا يعني أيضاً أنه "كان قد نزل إلى أسافل الأرض"، وكان لابد من هذا النزول الكئيب لكي يستطيع "أن يملأ كل شيء"، وأن يملك كسيد على الكون (أفسس 4: 9- 10). ويعترف الإيمان المسيحي بأن يسوع المسيح هو الرب في السماء، بعد أن صعد من بين الأموات (رومة 10: 6- 10).

ثالثاً: تدمير أبواب الجحيم

إن المسيح بموته قد انتصر على آخر عدو، وهو الموت (1 كورنتس 15: 26)، ودمر أبواب الجحيم. ولقد كان الموت والجحيم كلاهما على الدوام مكشوفين أمام نظر الله (عاموس 9: 2، أيوب 26: 6)، وهما الآن مضطران إلى رد الأموات الذين يحفظان بهم (رؤيا 20: 13، راجع متى 27: 52- 53). كان الجحيم، إلى يوم موت الرب، "مكان تجمعُّ كل حيّ"، نقطة الالتقاء الحتمية لبشرية مبعدة عن الله. وما كان في مقدور أحد أن يخرج منها قبل المسح "بثورة الراقدين" (1 كورنتس 15: 20- 23)، و"بكر المولودين من بين الأموات" (رؤيا 1: 5). على أن الفداء، بالنسبة إلى البشرية المحكوم عليها في آدم بالموت والانفصال عن الله، هو انفتاح أبواب الجحيم، وهبة الحياة الأبدية. أما الكنيسة فهي ثمرة وأداة هذا النصر (متى 16: 18). إلاّ أن المسيح، حتى قبل مجيئه، كان موعوداً به ومنتظراً. وإنسان العهد القديم. بقدر قبوله لهذا الوعد، كان يرى جحيمه يضيء ببريق. لا يلبث أن يصبح يقيناً بالخلاص. وبالعكس، بقدر ما يرفض هذا الوعد، بقدر ما يتحول جحيمه إلى جهنم حقيقية، ويغوص في هوة تزداد فيها قدرة إبليس هولاً. أخيراً، عندما يظهر يسوع المسيح، فان "هؤلاء الذين لا يطيعون إنجيله... يُعاقبون بالهلاك الأبدي، مبعدين عن وجه الرب" (2 تسالونيكي 1: 8- 9). فإنهم يذهبون لملاقاة الموت والجحيم "في مستنقع النار" (رؤيا 20: 14- 15).

جديد

مقدمة

أولاً: جدَّة وقداسة

ثانياً: انتظار الأزمنة الجديدة

1. خروج جديد:

2. تحمل القدرة التي يبسطها الله:

.3عهد جديد:

ثالثاً: العهد الجديد المسيحي (المسياوي(

.1تعليم جديد:

.2العهد الجديد:

.3الإنسان الجديد:

رابعاً: أورشليم الجديدة

مقدمة

يعبّر عن معنى الجدَّة في اليونانية لفظان مختلفان neos ومعناه حديث في الزمن، جديد، ناشىء (وتتصل بهذا المعنى فكرة عدم النضج)، و Kainosومعناه جديد في طبيعته، وبالتالي أضاف من حيث الكيفيّة. تُسند الكلمتان في الكتاب المقدس إلى حقائق الخلاص: فبينما تبرز الكلمة الأولى طابع الحداثة في وجود هذه الحقائق، بالنسبة إلى الماضي، توضح الكلمة الثانية، وهي الأكثر استعمالاً، وصفها، كحقائق مغايرة تماماً، عجيبة وإلهيّة، لأن في الله كل شيء جديد ولا شيء باطل، بينما الانسان والأرض يبليان مثل الثوب (سيراخ 14: 18، إشعيا 50: 9، 51: 6.(

أولاً: جدَّة وقداسة

بما أنّ الله يملك الخليقة كلها، فللأشياء الجديدة غير المدنّسة بالاستعمال طابع مقدّس: للرب باكورة الثمار وكل فاتح رحم (تثنية 26: 1- 11، خروج13: 11- 13). وتقدم الذبائح بحيوانات لم يقع عليها نير بعد (عدد 19: 2، تثنية 21: 3)، ولا بدّ من حمل تابوت العهد على عربة جديدة تجرّها حيوانات لم تستخدم بعد (1 صموئيل 6: 7، 2 صموئيل 6: 3)، ويستعمل أليشاع قصعة جديدة مليئة بالملح (2 ملوك 2: 20)، لكي يرمز إلى تطهير المياه من الموت والجدب. وهكذا يُدفن يسوع في قبر جديد "لم يوضع فيه أحد بعدُ" (متى 26: 60، يوحنا 19: 41) نتيجة لنفس الاحترام لما هو مقدس.

ثانياً: انتظار الأزمنة الجديدة

يعجب الاسرائيليون للتجديد الموسمي للطبيعة، وينسبونه إلى روح الله (مزمور 104: 30). وينتظرون عند مجيء أزمنة المسيح، تجديداً شاملاً يكون فيها "الجديد" أعظم من القديم، بخلاف ما يتم في الطبيعة.

.1خروج جديد:

يقابل كتاب التعزية الآيات التي ستتم عند الرجوع من السبي، بالآيات السابقة (إشعيا 42: 9)، وستفوق عجائب الخروج الجديد عجائب الخروج من مصر: ها إنّ الله يأتي بالجديد... ويجعل في البريّة طريقا، وفي القفر أنهاراً (43: 19). و بهذه الآيات سيردّ الربُّ اسرائيلَ إلى فلسطين (40: 3- 5)، ليكشف فيه مجده ويؤسسَ منذئذٍ سلطانه على جميع الأمم (45:14 - 17 و 20 - 25). ويجب الاحتفال بهذه الحقائق الجديدة بنشيد جديد (42: 10، مزمور 149: 1)، ترنمةُ الأرض كلها (مزمور 96: 1).

.2تحمل القدرة التي يبسطها الله:

على احتساب الخلاص بالمسيح (بالمسيا) خلقاً جديداً (إشعيا 41: 20، 45: 8، 48: 6 - 7)، فإن محرر إسرائيل هو خالقه (43: 1 و15، 54: 5)، وهو الأول والأخير (41: 4، 44: 6، 48: 12). ستكون فلسطين المستقبل كجنة عدن (51: 3، حزقيال 36: 35). ويصفها الأنبياء بألوان فردوسية (إشعيا 11: 6 - 9، 65: 25، حزقيال 47: 7- 12). ويبلغ الأمل لأن تكون بعد السبي "سموات جديدةً وأرضاً جديدة" (إشعيا 65: 17، 66: 22).

.3عهد جديد:

تتخذ الكثير من الحقائق الهامة التي للعهد القديم قيمة رمزية، معلنة للأزمنة المقبلة نموّ العهد وكماله. وينتظر الأنبياءُ داودَ جديداً (حزقيال 34: 23- 24)، ومعبداً

جديداً (40 إلى 43). وأرضاً مقدسة جديدة (47: 13- 48 و 29)، وأورشليم جديدة، وستكون صفتها المميّزة حبّ الله الأزلي (إشعيا 54: 11- 17)، وحضوره وسط شعبه (حزقيال 48: 35). وستُدعَى صهيون باسم جديد (إشعيا 62: 2، 65: 15)، ولن يقال لها من بعد "مهجورة" بل "ذات بعل" (إشعيا 62: 4). وسيستأنف الله وإسرائيل عشقهما (54: 4 - 10): "فإن الرب يخلق شيئاً جديداً في الأرض: الأنثى (إسرائيل) تحيط برجلها (الرب)" (إرميا 31: 22). وهذا العهد سيكون أبدياً (إشعيا 55: 3، 61، 8). ليس سيكون في الوقت ذاته عهداً جديداً (إرميا 31: 31- 34)، مختلفاً عن عهد سيناء، متميّزاً بالنقاوة من الخطايا، وبالالتزام الداخلي بالشريعة (حزقيال 36: 26- 27). سيكون مثل هذا العهد ممكناً لأن الرب سيعطي الإنسان قلباً جديداً، ويجعل في أحشائه روحاً جديدة (11: 19، 18: 31، 36: 26). أخيراً فإن الحكمة" الإلهية هي التي تحقق التجديد في كل شيء، وهي تحل في النفوس القديسة، فتجعل منها أحباء لله (حكمة 27:7.(

ثالثاً: العهد الجديد المسيحي (المسياوي(

.1تعليم جديد:

منذ بداية كرازة يسوع دهش سامعوه من جدَّة تعليمه (مرقس 1: 27)، فإنه جاء ليكمّل الشريعة والأنبياء (متى 5: 17): يقابل تعليم القدماء بتعليمه (متى 5: 21- 48)، بمثابة لباس عتيق مقابل نسيج جديد، وكزقاقٍ قديمة تتعارض مع خمر جديدة (neos)، متى 9: 6 1- 17//). جوهر الشريعة يبقى ثابتاً، ولكنّه يجب أن يجدَد بكمالات الإنجيل بروح الملكوت الجديدة. فالتلاميذ هم مثل سيّد بيت "يخرج من كنزه كل جديد وقديم" (متى 13: 52) . إن وصية المحبة هي في الآن ذاته قديمة وجديدة (1 يوحنا 2: 7-8، 2 يوحنا 5): هي وصية قديمة، لا من حيث إنها مذكورة في الشريعة (لاويين 19: 18)، بل لأن المؤمنين يحوزونها منذ هدايتهم. لقد سماها يسوع "وصيته" (يوحنا 15: 12): ولذلك فهي وصية جديدة (13: 34)، لأن هذه المحبة يجب أن تقتدي من الآن فصاعداً بمحبة المسيح، الذي أسلم ذاته عنا

(13: 1 و 34، 15: 12- 13)، وفيه ظهرت محبة الآب (3: 16، 1 يوحنا 4: 9): إنها محبة الإخوة بعضهم لبعض، مشاركة في محبة الاتحاد بين الآب والابن (يوحنا15: 9- 10، 17: 26، 1 يوحنا 4: 16.)

.2العهد الجديد:

يعلن يسوع في العشاء السرّي: "هذه الكأس هي العهد الجديد بدمي، الذي يراق من أجلكم " (لوقا 22: 20، 1 كورنتس 7: 25) وكما أن عهد سيناء ختم من قبل بدم الذبائح (خروج 24: 3- 8)، كذلك العهد الجديد الذي يكمل ويتمم العهد القديم، (عبرانيين 8: 1 إلى 10 - 18) وقد ختم على الصليب بدم يسوع، الذبيحة الكاملة، الحبر الكما مل، وسيط العهد الجدبد (عبرانيين 9 :15، 12: 24). لقد تحققت مغفرة الخطايا المعلن عنها بالأنبياء بذبيحة المسيح (عبرانيين 10: 11- 18). ولكن هذا العهد الجديد مُعطى لنا في الإفخارستيا، ولكن خمر الإفخارستيا ليست إلا مقدمة للخمر الجديدة التي ستُشرب في السماء، في وليمة آخر الأزمنة (متى 26: 29//). يتميّز العهد الجديد بطابع آخر مُعد منذ العهد القديم (هو الشريعة التي هي في القلب، تثنية 30: 14، لأنها لا تكتب في ألواح من حجر، بل في قلوب، من لحم، 2 كورنتس 3: 3، راجع إرميا 31: 33، حزقيال 36: 26-27). ويؤكد بولس التضاد بين العهدين: فشريعة موسى هي " العهد القديم " (2 كورنتس3: 14)... وهو يقابل الشريعة التي تقتل، بالروح الذي يحيي (3: 6)، عتق الحرف بجدة الروح (رومة 7: 6) 0 العهد الجديد هو عهد الروح. والذين يستحوزهم الروح يفيقون بألسنة جديدة (مرقس 16: 17، أعمال 2: 4)، أي بلغة سماوية ملهمة من الروح.

.3الإنسان الجديد:

عمل الفداء كله تجديد عظيم، والخلق الجديد الذي تحدَّث عنه الأنبياء، تتّضح معالمه بأنه في أول الأمر تجديد للإنسان، ومن خلاله تجديد الكون في المستقبل.أ) المسيح

آدم الجديد يعطي حياته للجميع (1 كورنتس 15: 22 و 44- 49). بآدم، رأس البشرية الساقطة، كان الإنسان العتيق عبداً للخطيئة (رومة 6: 6 و 17، أفسس 4: 22). منذ الفداء، أصبح الإنسان الجديد إنسانية مجددة في المسيح. لقد جعل المسيح، في جسده ذاته، الوثنيينِ واليهود إنساناً واحداً وجديداً (أفسس2: 15). و بمثل ما تم لآدم، خُلق هذا الإنسان الجديد مرة أخرى في البر، وقداسة الحق (أفسس4: 24). ومن ذلك الحين، أصبح الجسميع واحداً في المسيح (كولسي 3: 11).ب) من الممكن تسمية كل مسيحي، أيضاً، "صنع الله " (أفسس2: 10) بموجب تجدد خلقه. "إذا كان أحد في المسيح فهو خلق جديد، لقد زال كل شيء قديم، و ها هوذا كل شيء جديد (2 كورنتس 5: 17، غلاطية 6: 15). تتم الولادة الجديدة بالعماد (يوحنا 3: 5. تيطس3: 5)، بل بكلمة الحق أيضاً (يعقوب 1: 18، 1 بطرس 1: 23)، أي بالإيمان، هبة الروح (يوحنا 3: 5، 1 يوحنا 5: 1و 4). يتحدث بولس خصوصاً عن التجديد، عند ذكر تدرّج تقديس المؤمنين: " إيماننا الباطني يتجدد يوماً بعد يوم (2 كورنتس 4: 16). يجب أن يتطهر المعمدون من الخميرة القديمة ليكونوا عجيناً جديداً (neos 1 كورنتس 5: 7)، يجب أن يخلعوا الإنسان القديم ويلبسوا الإنسان الجديد (كولسي 3: 10، أفسس 4: 22- 24)، وأن يحيوا حياة جديدة (رومة 6: 4) مشابهين للمسيح الذي هو صور ة الله، ومهتدين " به (رومة 8: 29، 2 كو ر نتس 3: 18، 4: 4، كولسي 1: 15). فإذا جددنا في أنفسنا صورة الخالق (كولسي 3: 10، تكوين 1: 27، نلبس المسيح بالحقيقة (رومة 13: 14). هذا التحول هو قبل كل شيء عمل الروح (رومة 7: 6، 8: 1- 16، غلاطية 5: 16- 25) 0 إن ما هو ضروري للخلاص ليس غسل الميلاد الثاني فقط، بل الولادة بحسب الروح أيضاً (يوحنا 3: 5 و 8)، وهي عمل تجديد الروح (تيطس 3: 5)، ووسيلة هذا التجديد هي لبن كلمة الله (1بطرس 2: 2)، الحقيقة التي تعمل فينا البر و القداسة (أفسس 4: 24)، والإيمان (غلاطية 5: 5- 6). وهكذا يتوجه المؤمن نحو هذه المعرفة التي تجدد فيه تدريجياً صورة خالقه (كولسي 3:10).جـ) ومن خلال المسيحي يجب أن يمتد عمل التجديد إلى المسكونة كلها. لقد صالح " المسيح مع الله كل ما على الأرض وما في السموات (كولسي 1: 20، 1 فسس 1:

10)، والخليقة كلها تئن وتتمخض منتظرة الفداء (رومة 8: 19- 23)، ولكن هذا التجديد الشامل لن يتم إلا في آخر الأزمنة، في السموات الجديدة والأرض الجديدة التي يقيم فيها البر (2 بطرس 3: 13.(

رابعاً: أورشليم الجديدة

بصعوده إلى السموات، فتح المسيح في شخصه سبيلاً جديداً حياً ندخل به إلى القدس السماوي (عبرانيين 10: 19-20). يروي لنا كتاب الرؤيا هذه المرحلة الأخيرة من التجديد الذي سيتم في آخر الأزمنة. مدينة الله هي أورشليم الجديدة (رؤيا 3: 12، 21: 2)، الممتلئة بالحضور" الإلهي (حزقيال 48: 35)، المزيّنة كعروس، مسكن " الله مع البشر: " سيسكن الله معهم (رؤيا 21: 3). هذا هو التحقيق الأسمى للعهد. ستشترك في ذلك الخليقة كلها، لأنه عندئذٍ ستظهر سماء جديدة وأرض جديدة، لأن السماء الأولى والأرض الأولى قد زالتا (21: 1). تظهر هنا ثانية النصوص النبوية عن التجديد المقبل، غنية بكل معانيها. فكما حدث عندما عاد في الماضي العبرانييون من السبي (إشعيا 42: 10)، كذلك ينشد هنا الشيوخ وإلى تارون نشيداً جديداً للاحتفال بالفداء الذي تم أخيراً (رؤيا 5: 9، 14: 3). وكما يفعل أهل صهيون المسيحية (المسياوية) (إشعيا 62: 2، 65: 15)، كذلك المسيحيون المنتصرون يأخذون "حصاة بيضاء منقوش فيها اسم جديد (روّيا 2: 17). هذا الاسم سيكون له هذه المرة طابع مسيحي بطريقة خاصة: اسم الله (3: 12)، إنه اسم الحمل واسم الآب، الذي سيحمله إلى تارون على جباههم (14: 1، 22: 3- 4)، كعلامة انتمائهم إلى الله وإلى المسيح. ينتهي كتاب الرؤيا. عن مشهد أخير يعلن فيه الله: " هاءنذا أجعل كل شيء جديداً... أنا الألف والياء، البدء والنهاية (21: 5- 6). هذه الصفحة الأخيرة من الوحي تُعلن بكل وضوح أن أساس كل جدة هو الله ذاته. إن العمل العظيم لتجديد الخلائق هو عمل الخلاص الذي تم بالمسيح: " لقد أفتى المسيح بكل جدة عندما أتى بذاته إلينا" (القديس إريناوس). ولذا ليس غريباً أن تدعونا الكنيسة، أثناء احتفالها بفدائنا، في اسبوع الفصح، إلى الصلاة، "فإذا ما تطهّرنا من كل عتيق، يمكننا أن نصبح خلائق جديدة"

جرى

مقدمة

.1كلمة الله تجري:

.2الحياة سباق:

مقدمة

فضلاً عن المعنى الحرفي لفعل جرى- مثلاً في حالة ركوض الحرس الملكي (1 صموئيل 22: 17) للإسراع بإعلان أنباء المعركة (2 صموئيل 18: 19- 27)- يورد الكتاب المقدس معنى مجازياً للفعل (باليونانية، trecho)، وأحياناً dioko بمعنى "يسرع نحو" أو يواصل مسيرته " وبالتالي "يضطهد")، وذلك لتمييز القوة الفعالة لكلمة الله، أو الطابع الحماسي عند الذين يذيعونها. وفيما بعد، تحت تأثير المباريات الرياضية التي كان يمارسها العالم اليوناني، أصبحت الكلمة تنطبق على "مجرى" الحياة أي سير الحياة نحو هدف معين.

.1كلمة الله تجري:

إن كلمة الله سريعة، وفعالة وديناميكية: "هجمت كلمتك القديرة من السماء من العروش الملكية" (حكمة 18: 15، راجع 1 صموئيل 22: 17). فهي "تهجم على أيوب هجوم الجبّار" (أيوب 16: 15)، طبقاً لصورة القفز التي حلت محل إسراع الركض: "يرسل الله كلمته إلينا، وكلمته تركض مسرعة" (مزمور 147: 15، راجع إشعيا 55: 11). ولعل بولس كان يستلهم هذا النص عندما طلب الصلاة من أجل "أن يتابع كلام الرب جريه" (2 تسالونيكي 3: 1). والأنبياء هم أيضا، أسوة بفرسان الملك (1 صموئيل 8: 11)، يركضون لإذاعة الكلمة " وكانت يد الرب مع إيليا، فشذ مَتنيه وجرى أمام آحاب حتى وافى يزراعيل" (1 ملوك 18: 46). وحتى

الأنبياء الذين لم يرسلهم الله يفعلون بالمثل: "إني لم أرسل الأنبياء وها إنهم منطلقون يجرون ولم أكلمهم وها إنهم يتنبأون (إرميا 23: 21.(

.2الحياة سباق:

كثيراً ما تشب الحياة البشرية بالمسيرة (يوحنا 8: 12، 1 يوحنا 1: 6-7)، وقد تصبح سباقاً، عندما يراد التنويه بسرعة الطاعة أو بمهمة عاجلة. وفي بعض الأحيان، يتعلق الأمر أيضاً بإذاعة كلمة الله، كما حدث بالنسبة ليوحنا المعمدان الذي أنهى سعيه (أعمال 13: 24- 25).، أو لبولس الذي يقوم سعيه في تبليغ البشارة (20: 24) . وقد يشير الفعل (يجري) إلى الطابع المرح والنشيط الذي تتّم به حياة البر، مضيفاً إلى استعارة "السيرفي طرق الله، نبرة فرح وحيوية: "أسرع في طرق وصاياك حين تشرح قلبي" (مزمور 9:11: 32)0 "أما من يرجون الرب... فيرتفعون بأجنحة كالنور. يعدون ولا يعيون" (إشعيا 40: 31). وفي أسلوب نشيد الأناشيد، تصبح هذه الغيرة المتواصلة في خدمة الله بمثابة همة العروس التي يغمرها الفرح لدى سماع صوت الريح: "اجذبني وراءك فنجري" (نشيد 1: 4). وقد يوحي إليها جري بطرس ويوحنا إلى قبر السيد بصورة مشابهة (يوحنا 4:20). وفي لغة القديس بولس، يصبح هذا الجري سباقاً رياضياً، يتطلب أنواعاً من الحرمان في سبيل الفوز بالنصر (1 كورنتس 9: 24- 27). وتستخدم الصورة نفسها، ولو باستعمال فعل مختلف، للتعبير عن مغامرة بولس برمتها. ففي طريقه إلى دمشق، إذ كان يسعىdioko بمعنى يضطهد) في اللحاق بالمسيحيين، يلتق به المسيح، ولا يتصوّر حينذاك أنه قد بلغ غرضه بعد: بل أسعى dioko لعلي أستولي كما استولى علي "يسوع المسيح... أنسى ما ورائي وأتمطى إلى الأمام فأسعى إلى الغاية، إلى الجائزة التي يدعونا الله إليها، لننالها من عل في المسيح يسوع" (فيلبي 3: 12- 14). وبدلاً من التراجع أمام العراقيل التي تواجهنا (غلاطية 5: 7)، "إذ يحدق بنا مثل هذا الجمهرة من الشهود (مثل الجالسين في مسرح الألعاب الرياضية، الأبطال السابقين)، فلنجرِ (trechomen) بحزم وثبات في ميدان الجهاد الذي عرض علينا، ولنجعل نصب أعيننا رأس إيماننا (عبرانيين 12: 1- 2)، السابق في

الركض (6: 20). حينئذٍ لا يكون جرينا عبثاً (1 كورنتس 9: 26، غلاطية 2: 2، فيلبي 2: 16)، فنستطيع أن نقرر مع بولس: جاهدت جهاداً حسناً إلى النهاية، وأتممت شوطي، وحافظت على الإيمان" (2 تيموتاوس 4: 7). لكن في كل هذا، ينبغي إلا تنسى أن كل شيء يأتي من الله وحده. "فليس الأمر إذاً لمن يشاء، ولا لمن يسعى، بل لله الذي يرحم" (رومة 9:16).

جزاء

مقدمة

يفهم الإنسان الجزاء على أنه مسألة عدالة: فكل نشاط يستحق أجراً. أما في المجال الديني، فبالعكس، يبدو أنه ينبغي أن يذهب التجرد إلى حد استبعاد فكرة المكافأة كلية. ومع ذلك فإن السيد المسيح يطالب بمثل هذه المثالية الوهمية، ولو أنه يشترط في تلميذه نقاوة كاملة في الله.

أولاً: الجزاء أو الأجر

إن الجزاء من المعطيات الأساسية في الحياة الدينية. ولكن لا بد لنا حتى نفهم معناه الصحيح، من تحليل كيف نشأ داخل الوجدان. فأسوة بمفاهيم كثيرة أخرى، يتأصل هذا المفهوم، في الاختيار البشري خلال العلاقة بين السيد والعبد. إلا أنه يتفوق هنا مستوى الوجدان كلية، لأن الله نفسه هو الذي أقامه أساساً. ويعبر عن مفهوم الجزاء بلا شك بألفاظ تدل على "الأجرة. إلا أنه لا يقف عند حد ما نفهمه اليوم بالأجر المستحق عن عمل ما: فبينما يترتب الأجر على عقد، يقوم الجزاء نتيجة افتقاد من قبل الله، الذي يتولى بحكمة تقييم عمل عبده. فمنذ البداية والإنسان موجود على الأرض حتى يعمل من أجل الله (تكوين 2: 15، راجع أيوب 14: 6، متى 20: 1- 15)، وهذا العمل يفرض أجراً (أيوب 7: 1- 2). فالله أيضاً سيد عادل، لا يمكنه إلا أن يعطي كل من يؤدّي المهمة الموكولة إليه ما يستحقه. ومن جهة أخرى، فإن الإنسان ليس بشخص ذي قدر، يحوز من وسائل العيش الشخصية، ما يمكنه من أن يقدم لله مجاناً مساعدة مجردة. فالإنسان أمام الله هو الفقيرّ، والشحاذ، والخادم، بل والعبد الذي لا تملك يداه سوى ما يمنحه سيّده إياه يوماً بيوم. ومن ثم يبدو أن الجزاء ليس بمثابة الغاية من الحياة الدينية، بل هو ثمرة طبيعية لخدمة الله. ولذا فإنه منذ بداية تاريخ الخلاص، يعد الله ابراهيم بأجر (تكوين 15: 1). وهذا "الأجر المناسب للعمل" يظهر مجدداً في السطور الأخيرة من الكتاب المقدس (رؤيا 22: 12). ويردد الكتاب، دون ما ملل، أن الله يجازي كل واحد بحسب أعماله (أمثال 12: 14، إرميا 31: 16، مزمور 28: 4، 2 أيام 15: 7، أيوب 34: 11، اشعيا 59: 18، سيراخ 51: 30، لوقا 10: 7، يوحنا 4: 36، رومة 2: 6، 2 تيموتاوس 4: 14)، جزاء يرجع على إي حال إلى الله وحده (تثنية 32: 35، أمثال 20: 22، راجع رومة12: 17- 20). وهذا التعليم هو من الأهمية بمكان، بحيث أن ما يميز الشرير هو إنكاره الجزاء (حكمة 2: 22). والإيمان بالله الذي "يجازي من يتبعونها، تكملة لا بد منها للإيمان بوجود الله (عبرانيين 11: 6). وإذا كان الإنسان الذي يتمم خدمته، يستطيع أن يعتمد على أجره، فإن من يرفض العمل المعروض عليه، يرى نفسه وهو محروم من هذا الأجر، ومجرد في النهاية من حق المثول أمام الله. وعليه، أن يُجارَى المرء على أعماله، يعني مثوله لدى دينونة" الله وبالتالي

نواله الثواب أو العقاب. حسب نوعية عمله: تلك حالة تحيّر يعرض لها الإنسان، فيختار بين الحياة والموت. يبقى أن حكم الله هذا يفوق بلا قياس حكم الإنسان. ولا عجب، فالله وحده هو الذي يسبر غور الكلي والقلوب. وأما الإنسان فهو أعجز من أن ينفذ إلى سر الله، الذي هو رحمة وغضب وأمانة، وعدل وحب.

ثانياً: مراحل الوحي

على أنه إن كان واقع الجزاء يقيناً أساسياً، إلا أن طبيعته لا تزال سريَة، فلم يكشف الله عنها إلا تدريجياً.

.1تضامن ومسئولية:

فمنذ البدء، تبدو أعمال البشر في الوقت نفسه منوطة بمسئولية شخصية، ولها أثر جماعي. في جود الإنسان، في الواقع، لا ينفصل عن الأسرة والقبيلة والشعب. ولذلك فان نظرة الله وحكمه في النصوص القديمة واقعان إجمالا على " الإنسان (تكوين 6: 5- 7) وعهد يهوه وأمانته تعلقان أولاً بالشعب. ولو أن هنا البعد الجماعي سائد فالمسئولية الشخصية ليست مجهولة. ولا أدل على ذلك من وجود قانون للعقوبات. وواضح أن التجارب القديمة التي كانت تجري على المذنبين حتى يستتشف بهم حكم الله من خلال ظواهر طوعية (راجع عدد 5: 11- 30)، والتحقيق الذي تولاه الله في رواية الفردوس (تكوين 3: 11- 13)، كلها تدل على الرغبة في الكشف عن المسئول وإيقاع الجزاء عليه. وببيَن حادث عاكان جيداً القصد المتواصل بعدم استبعاد، لا المسئولية الشخصية، ولا الأثر الجماعي.فلا بد، بمعونة الله، من اكتشاف المذنب، الذي كانت هزيمة الشعب بأكمله دليلاً على وجوده (يشوع 7: 5- 12). والعقاب الشخصي الذي يقع عليه يمس على السواء أسرته وأمواله (7: 24، راجع تكوين 3: 16- 19). وهكذا يمتد أيضاً ثواب البار إلى ذويه: كذلك حدث مع نوح (تكوين 6: 18، 7: 1)، ولوط (19: 12)، وعبيد أدوم (2 صموئيل 6: 12). إن العقاب والرحمة ينتقل صداهما في المكان (يتورّط الشعب بسبب واحد من

أعضائه) وفي الزمان (تتورط سلالات بأكملها بسبب واحد من أجيالها)، ولو أن الميزان يميل بوضوح لصالح الرحمة. فهذه تدوم أكثر إلى ما لا نهاية (خروج 20: 65- 9 :34: 7). وفي هذا الضوء يبدو كشف المعنى الديني للأحداث متيسراً. فإن إلهاً عادلاً يسوس العالم، فإذا ما كنت أنا تاعساً أو مثقلاً بالصعاب،فما ذلك إلا بسبب ذنوبي أو ذنوب كائن آخر أتضامن أنا معه (راجع يوحنا ": 2). وبالعكس، فإن خلاصي الذي لا أتوقعه عقب أفظع الجرائم، قد يأتي بفضل تضامني مع أحد الأبرار. فلو كان قد وجد في سدوم عشرة أبرار، لما كان حل بسكانها ما حل بسبب خطيئتهم (تكوين 18: 6 1- 33، راجع 1": 20- 22). إن مثل هذا النهج في تلك الحقبة، كان يقيم فيما يبدو اعتباراً لجميع الأوضاع. ومع ذلك فم يكن يصلح لكل زمان.

.2الإنسان مسئول عن مصيره:

الواقع أن الشعب، تحت ضغوط مشقات السبي، قد استخرج من هذا النهج الشديد، مثلاً مأثوراً: "إن الآباء أكلوا الحصرم وأسنان البنين ضرست" (إرميا 31: 29). تلك نتيجة أدعى إلى التشكيك، وتثير الجدل حول برّ الله وعدالته. فيعلن إرميا أنه لا ينبغي أن يردد هذا المثل بعدُ (إرميا 31: 30). وبالنسبة إلى حزقيال لم يعد له معنى (حزقيال 18: 32). وحين يتفق حزقيال مع تقليد يرد في تثنية 7: "- 10 بشير إلى التضامن عند الثواب، وإلى العقاب الشخصي عند الخطيئة، يستند في الوقت نفسه إلى تعليم الاهتداء، ليعلن أن الأبرار لا يستطيعون أن يخلّصوا إلا أنفسهم: فنوح الذي خلص فيما مضى أبناءه (تكوين 7: 7)، لن يعود يخلَصهم من الآن فصاعداً. فتدبير الله قد عبر مرحلة جديدة (حزقيال 14: 12- 20). ثم يحلل حزقيال كل الأحداث المحتملة (18): إن كل إنسان يتحمّل في كل لحظة مصيره الخاص، ويستطيع باستمرار أن يعرّضه للخطر أو أن يحسنه. إلا أن الله، في هذه الدرامة، ليس معادياً، ولا حتى محايداً: "إني لا أسر بموت كائن من كان، فتوبوا لتحبوا" (حزقيال 18: 32.)

3.سر عدل الله:

إذا كان الإنسان مسئولاً مسئولية كاملة عن مصيره، فإن حياته تكتسب مزيداً من الجدية. ولكن عندئذ تظهر مشكلة أخرى، لن يُعرف لها حل كامل إلا بفضل الوحي عن الحياة ما بعد الموت. فإذا كان الجزاء يقع منذ هذه الحياة الدنيا، فلم لا يستمر ثابتاً؟ فالفكرة التقليدية بأن البار سعيد على الدوام (مزمور 37، 19، 92، 112) يناقضها الاختبار. يبيّن الكتاب أن معاناة الوجدان هذه قائمة داخل قلب جميع الذين يحاولون عن ضمير سليم التوفيق بين إيمانهم وبين خبرة حياتهم. ولم يحظ إرميا برد آخر على اضطرابه، سوى التشجيع على مواصلة السير في طريقه بثبات (إرميا 12: 51). وأما أيوب، والجامعة، وأصحاب المزامير، فقد واجهوا المشكلة، وحاولوا أن يجدوا لها حلاً.أ) تمسك بعض الحكماء خلال فترة طويلة من الزمن، بأهداب الحل التقليدي، محاولين تكييفه. فالجزاء المؤخّر أجلاً طويلاً، سيظهر أيضاً على الأرض، ويتركز خصوصاً في لحظة الموت الدرامية التي ستحمل كثافة غير مألوفة من السعادة أو الألم (مزمور49: 17- 18،ابن سيراخ 1: 13، 7: 36، 11: 18- 28). ذلك هو دون شك الافتراض المهزوز الذي ينبذه صاحب المزامير: "لا أوجاع لهم في موتهم" (مزمور 73: 4، طبقاً للنص العبري).ب) وأما كتاب الجامعة، الذي "سبر الحكمة والجزاء" (جامعة 7: 25) ولم يخرج إلا بتناقض صارخ يكذب المبادئ التقليدية (8: 12-14)، فإنه يقترح اتضاعاً إيجابياً في محاولة الإستفادة من الحياة يوماً بيوم، أقصى استفادة ممكنة (9: 9- 10)، في ثقة بالله تظل مسالمة، ولكن تعدل عن أن تحل المشكلة.جـ) وبالنسبة إلى الذين يتألمون، في سبيل إيمانهم،و يتحدون بالرب، دون ما قيد أو شرط، يبدو بصيص من النور. فالله هو "نصيبهم"، وهو ضوء هم، و"صخرتهم " في وسط ما يحيط بهم من شقاء (مزمور 16: 5-6، 18: 1- 3، 27: 1- 2، 73: 26، 42 1: 6، مرائي 3: 24)، إن أمثال هؤلاء ليس لهم غرض ولا رغبة في مكافأة أخرى، سوى عمل إرادة الله (مزمور 11": 57، ابن سيراخ 2: 18، 51: 20- 22). إن ذلك يفترض وجود جو من الإيمان المكثّف، كالجو الذي يعيش فيه أيوب: فإنه "رأى الله"، وهذا

الاتصال السري بقداسته يجعله متواضعاً وعابداً، عالماً بخطيئته ومبهوراً بصورة جديدة من معرفة الله (أيوب 42: 5 - 6) .د) أخيراً يشعر البعض شعوراً مسبقاً بأنه، لتفسير ألم البار، لا بد من توسع الأفق والانتقال من مستوى الجزاء إلى مستوى الفداء. ذلك هو معنى الملحمة الأخيرة من الملاحم الشعرية للعبد" أشعيا 53: 10، راجع مزمور 22). إلا أنه كما في رؤيا العظام اليابسة والقائمة من بين الأموات (حزقيال37: 1- 14)، يبدر أن الجزاء لا يخص بعدُ إلا الشعب الذي طهرته آلام السبي.

.4الجزاء الشخصي:

وفي مرحلة أخيرة، فإن الإيمان بالقيامة الشخصية في آخر الأزمنة، هو الذي يقدم الحل للمشكلة المطروحة، فحسب بعض النصوص العسيرة التفسير، يبدر أن الله هو المسئول في الواقع عن إرواء الإنسان من عطشه للعدالة: ولاسيما أنه لا يمكنه تعالى ترك البار، ولو اضطره الأمر إلى إخراجه من الشيول حيناً ليكافأه (أيوب 19: 25 -27) . لا يمكن كذلك أن يظل الله دون استجابة النداء من الإنسان الراغب في الاتحاد به نهائياً (راجع مزمور 16: 9- 11): فإذا كان الله قد "أخذ" معه ايليا وأخنوخ، فلم لا يؤخذ البار أيضاً إلى جواره (مزمور 49: 16، 73: 24). إن اضطهاد أفيبوكس أبيفانس قد يدفع البعض إلى الشهادة، وقد دعا المؤمنين إلى الاعتقاد اعتقادا مؤكداً بمكافأة فيما وراء الموت، بفضل القيامة (2 مكابيين 7، راجع دانيال 12: 1 - 3) . إن هذا الإيمان بالقيامة متضمن في كتاب الحكمة، من خلال الإيمان بالخلود (حكمة 3: 1، 4: 1): فلدى افتقاد الله في اليوم الأخير، سوف يحيا الأبرار إلى الأبد في صداقة الله، ذلك هو "أجرهم" (راجع حكمة 2: 22، 5: 15)، أجر هو أيضاً نعمة (راجع 3: "، 14، 4: 15)، تفوق قيمة الجهد البشري بما لا نهاية.

ثالثاً: المسيح والجزاء

بمجيء المسيح يجد الجزاء ملء معناه وغايته.

.1بقاء الجزاء الفردي:

إن البعض في إسرائيل (متى 22: 23، أعمال 23: 8)، بل حتى ما بين تلاميذ المسيح (1 كورنتس15: 12)، ما يزالون يشكون في حقيقة القيامة والحياة الأبدية، والملكوت الذي لا نهاية له، والذي سيكون مكافأة الأبرار، ولكن يسوع ورسله يحافظون بثبات على تقليد إسرائيل الأصيل (متى 22: 31- 32، 25: 31- 46، 1 كورنتس 15: 13- 19، أعمال 24: 14-16). فإله يسوع المسيح، بإقامة ابنه من بين الأموات، يظهر أنه بار (1 عمال 3: 14- 16، كولسي 2: 12- 13). ولذ 1 فإن المؤمن يعرف أنه سينال أجراً عن أعماله (راجع متى 16: 27، مرقس 9: 41، 2 تيموتاوس 4: 14، 2 يوحنا 8، 2 بطرس 2: 13، رؤّيا 18: 6)، وأن "الملك" في يوم الدين سوف يرسل الناس، تبعاً لأعمالهم، إلى الحياة أو إلى العقاب (متى 25: 46)، إلى السماء أو إلى جهنم. ومن ثم فإن الأمر يتعلق بإدارة المعركة بحماسة، للفوز بالإكليل (1 كولسي 9: 24- 27، غلاطية 5: 7، 2 تيموتاوس 4: 7).

.2المكافأة الحقيقية:

فإذا كان الأمر كذلك، فينشأ الخطر مجدداً، بالعودة إلى مفهوم قائم عند الفريسيين، يعتقد أن المكافأة الإلهية تقاس بالجهد البشري المبذول في حفظ الوصايا. إلا أن هناك ما يحذر المؤمن باستمرار من مثل هذا التشويه في تعليم الجزاء. وقبل كل شيء، لا ينبغي للإنسان أن يبحث عن المنافع الأرضية، لا عن المجد، ولاعن الشهرة أو عن الاعتراف بالجميل أو المصلحة، فإن من يصنع البر جرياً وراء مثل هذه الأهداف، قد أخذ أجره مسبقاً (متى 6: 1- 18، لوقا 14: 12- 14، راجع 1 كورنتس 9: 17- 18). غير أن ما يرمي إليه المسيحي، بصفة خاصة، بجعله المسيح مركزاً لكل شيء، ليس هو سعادته، بل ولا حتى الروحية، ولو كانت

مكتسبة بالزهد وبذل الذات، وإنما هدف المسيحي هو المسيح (فيلبي 1: 21- 26) وإن أجر المسيحي هو الميراث الإلهي (كولسي 3: 24)، وهذا الميراث يجعله قبل كل شيء شريكاً في الميراث، وأخاً للمسيح (رومة 8: 17)0 إن الإكليل الذي ينتظره الرسول سيناله بمجيء المسيح ذاته الذي ينتظره بحب (2 تيموتاوس 4: 8). وبعبارة موجزة، إن ما يريده المسيحي هو أن يكون على الدوام مع يسوع (1 تسالونيكي 4: 17، راجع فيلبي 1: 23، لوقا 23: 43، رؤيا 1 2: 3- 4). ولذا فإن جهاد حياته إنما هو الأمانة نحو عماده: وإذ أصبح واحداً مع موت المسيح، فإنه يستعد ليقوم معه (رومة 6: 5- 8، كولسي 3: 1-4). ومن ثم فان الخلاص الذي ينتظره الإنسان المبرر (رومة 5: 9- 10)، ليس سوى محبة الله، التي ظهرت. في شخص المسيح (رومة 8: 38- 39). ذلك ما يعبر عنه يوحنا بكلمات أخرى: إن ردّ يسوع على جوع البشر وعطشهم، وعلى رغبتهم الملتهبة في الانتصار على الموت، يرجع إلى شخصه بالذات، فهو ينبوع الماء "الحي"، وهو الخبز، والنورّ، والحياة (يوحنا 7: 37- 38، 6: 26- 35، 8: 12، 11: 23- 25). إنه بالحياة في المسيح، نجد الحلول لكل التناقضات التي كانت تنشأ عن تعليم الجزاء. حقاً أن تلك الحياة، تعطى للإنسان في ختام سعيه وجهوده، إلا أنها مع ذلك تقوم على مجانية مطلقة تفوق في النهاية كل توقع وكل استحقاق. إذ أن تلك الحياة التي ننتظرها بحرارة وفي الرجاء، نحصل عيها مسبقاً عند التبرير". إنها يقيناً تبعث على السلام، وتظل معتمدة على شهادة الله وحدها، متقبلة في عتمة الإيمان واختباره. وإذ تمس كل إنسان في عمق أعماق شخصيته، تصل إليه وسط جسد المسيح. فلا تناقض بين مفهوم أخلاقيات الجزاء وأخلاقيات الحب، لأن الحب هو ذاته يتطلب الجزاء.

جسد

مقدمة

أولاً: جسد يسوع الشخصي

مقدمة

بحسب العهد الجديد، يقوم جسد المسيح بدور رئيسي في سر الفداء. ولكنّ هذا التعبير يتضمن عدة معان، فيشير تارة إلى جسد يسوع الفردي، وتارة إلى جسده في سر القربان المقدس، وأخرى إلى هذا الجسد الذي نحن أعضاؤه إلا وهو الكنيسة.

أولاً: جسد يسوع الشخصي

.1يسوع في حياته الجسدية:

إن يسوع قد شاركنا في حياتنا الجسدية، وتعلن كل صفحات العهد الجديد هذه الحقيقة الأساسية. فبحسب الجسد، على حد قول بولس الرسول، هو ينحدر من الآباء ومن ذرية داود (رومة 1: 3، 9: 5). وهو مولود من امرأة (غلاطية 4: 4). و الأناجيل توضح حقيقة طبيعته البشرية في كل موضع دون ما حاجة إلى ذكر جسده صراحة، فهي تظهره عرضة للجوع (متى 4: 2//) . وللتعب (يوحنا 4: 6)، وللعطش (4: 7)، وللنوم (مرقس 4: 38)، وللألم... ولتأكيد هذه الظواهر عينها، يفضل يوحنا

الكلام عن جسد يسوع (راجع يوحنا 1: 14)، راشقاً بالضلال كل من لا يعترف بأن "يسوع قد أتى في الجسد" (1 يوحنا 4: 2، 2 يوحنا 7.)

.2موت يسوع بجسده:

يتضاعف هذا التركيز حول جسد يسوع في رواية الآلام. فمنذ عشا بيت عنيا، يفاض الطيب على جسده، لأجل دفنه (متى 26: 12//)، وأخيراً يموت على الصليب (27: 50 //). ويوضع في القبر (متى 27: 58- 60 //. يوحنا ": 38- 40) تبدو هذه النهاية العادية جداً مماثلة لنهاية جميع البشر. إلا أنها تتضمن معنى خاصاً في سر الخلاص: إذ إن يسوع على الصليب " حمل خطايانا" في جسده (1 بطرس 2: 24). وقد صالحنا الله في جسده البشري إذ أسلمه إلى الموت " (كولسي 1: 22). فجسد المسيح حمل "فصحنا الحق (1 كورنتس، 75). كان إذاً. وسيلة لفدائنا"، ومن جنبه المطعون بالحربة تفجّر الدم والماء (يوحنا 1: 33- 35). في تقديمها لذبيحة المسيح، خصصت الرسالة إلى العبرانيين عناية فريدة بحسده. فمنذ دخوله العالم، كان يسوع يهيئ ذاته للتضحية بنفسه، ما دام أن الله سبق "فأعد له جسداً" (عبرانيين 10: 5). وأخيراً "بالقربان الذي قرب فيه جسده قدسنا به مرة واحدة" (10: 10).

.3تمجيد جسد يسوع:

إلا أن هذا السر لم يكن لينتهي عند موت يسوع الجسدي، وإنما أكتمل بقيامته. فيبرز الإنجيليون في حوادث الظهور، أن جسد المسيح الذي أقيم من بين الأموات، هو جسد حقيقي (لوقا 42: 3 و42، يوحنا 20: 27)، إلا أنه أيضاً لم يعد خاضعاً لشروط الوجود نفسها كما كان قبل الآلام (يوحنا 20: 1 و26). فلم يعد بعد ذلك جسداً بشرياً (1 كورنتس 15- 44)، وأنما هو "جسد مجيد" (فيلبي 3: 21)، أي "جسد روحاني" (1 كورنتس 15: 44). وفي ذلك ينكشف، بشكل ساطع، المعنى القدسي لجسد يسوع في التدبير الجديد الذي نشأ بالتجسّد: فلمّا هدم جسده وأعيد بناؤه

مجدّد أي ثلاثة أيام، حلّ محلّ الهيكل القديم كعلامة لحضور الله ما بين البشر (يوحنا 2: 18- 22).

ثانياً: سر جسد المسيح

1. هذا هو جسدي:

بعد القيامة، لم يعد لجسد المسيح وجود سماوي غير منظور "عن يمين الله فحسب (عبرانيين 10: 12)، إذ إن يسوع قبل أن يموت، قد أنشأ رتبة طقسية، حتى يخلد، تحت صور معينة، حضوراً منظوراً لجسمه المقرب كذبيحة. وتبرز الروايات التي تصف تأسيس الإفخارستيا، ارتباط هذا الترتيب الطقسي بالصلب الوشيك حدوثه معلنة بذلك معنى موت يسوع: أهذا هو جسدي الذي يكسر لأجلكم! (1 كورنتس 11: 24//)، "هذا هو دمي، دم العهد الذي يراق من أجل جماعة كثيرة" (مرقس 14: 24//). فما سيكون حاضراً منذ الآن فصاعداً على شكلي الخبز"والخمر"، إنما هو جسد المسيح الذي أسلم، ودمه الذي أريق.

2. أبعاد سر القربان المقدس في اختبار الكنيسة:

ذلك أن هذا الطقس عينه، الذي تجدده الكنيسة، يبقى ذكراً لموت المسيح (1 كورنتس 11: 24- 26). لكنه يقام الآن في ضوء القيامة التي بها أصبح جسد المسيح "روحاً محيياً" (15: 45)، وفضلاً عن ذلك، يتخذ بعداً اسكاتولوجياً من حيث إنه يبشر بمجيء الرب؟ ويدعو إلى انتظاره (11: 26). فبفضل هذا الطقس، تقوم الكنيسة إذاً باختبارله طابع خاص: "فالشركة في جسد المسيح كلها تحيا بنوع جديد جميع المراحل الأساسية لسر الخلاص.

ثالثاً: الكنيسة، جسد المسيح

1. أعضاء الجسد الواحد:

وبفضل الاختبار الذي نحصل عليه من جراء تناولنا الأسرار المقدسة، ندرك أننا أعضاء في جسد المسيح. "أليس الخبز الذي نكسره مشاركة في جسد المسيح؟ فنحن جسد واحد لأنه ليس هناك إلا خبز واحد" (1 كورنتس 10: 16- 17). فوحدتنا مع المسيح ينبغي إذاً أن نفهم على صورتها الواقعية تماماً، فنحن حقاً أعضاؤه، والمسيحي الذي يسقط في الزنا "يأخذ عضواً من المسيح ويجعل منه عضو بغي" (6: 15). وعندما يقول بولس إننا نكوَن جميعاً جسداً واحداً (12: 12)، وإننا أعضاء بعضنا لبعض (رومة 12: 5)، لا يكون الأمر مجرد استعارة، كما في القصة اليونانية عن "الأعضاء والمعدة" التي يستغلها لهذه المناسبة (1 كورنتس 12: 4 1- 26). وإنما هو جسد المسيح بعينه الذي يوحّد بين مختلف الأعضاء للجسم الذي يكونه كل المؤمنين بفضل المعمودية (1 كورنتس 12: 13و 27) وبفضل الشركة في جسد الرب (1 كورنتس 10: 17). فيه يقوم كل مسيحي بوظيفته الخاصة من أجل الخير العام (1 كورنتس 12: 27 و30، رومة 12: 4). وباختصار "حول جسد يسوع الشخصي، تتحقق الوحدة بين بني البشر المدعوين إلى الاندماج في هذا الجسد.

.2جسد المسيح، الذي هو الكنيسة:

في رسائل الأسر، يعود بولس إلى نفس التعليم في نظرة متكاملة، تبرز دوراً المسيح بصفته رأساً للجسد، وبالتالي للكنيسة (كولسي 1: 18). ويركز في نفس الوقت على دوره الكوني بوصفه الخالق (كولسي 1: 16-17. وأفسس 1: 22)، وعلى رئاسته بالنسبة للملائكة (كولسي 1: 16، 2: 10، أفسس 1: 21). وكما أن الزوج يحب زوجته "حبه لجسده" (أفسس 5: 28)، فهو الرئيس والرأس بالنسبة إليها (5: 23)، فكذلك المسيح قد أحب الكنيسة وضحّى بنفسه من أجلها (5: 25)، إذ هو إلى لص للجسد (5: 23). لذلك فالكنيسة جسده، وملؤه (1: 23، كولسي 1: 24). وهو نفسه رأسها (1: 18)، (أفسس 1: 22) الذي يكفل الوحدة لهذا الجسد (كولسي 2: 19). وفي هذا الجسد الذي نحن أعضاؤه (أفسس5: 30)، لا نكون سوى جسد واحد (كولسي 3: 15)، لأنه مهما كان أصلنا، فإننا قد صولحنا جميعاً، لنصبح شعباً

واحداً، إنساناً واحداً جديداً (أفسس2: 4 1- 16). ذلك هو اتساع جسد المسيح في جميع أبعاده. فالاختبار المسيحي، المبني على حقيقة التجسد التاريخية، ومستنداً إلى ممارسة الافخارستيا، يسمح لنا بالتعبير عن سر الكنيسة في كل عمقه.

.3جسد المسيح وأجسادنا:

وإذ طغت أجسادنا في المسيح، فأصبحت أعضاءه وهياكل الروح القدس، (1 كورنتس 6: 1")، صارت مدعوة هي الأخرى، لدخول هذا العالم الجديد: إنها سوف تقوم مع " المسيح، الذي يبدل أجسادنا الحقيرة فيجعلها على صورة جسده المجيد" (فيلبي 3: 20- 21). بذلك يكتمل دور جسد المسيح في عمل فدائنا.

جشع

مقدمة

العهد القديم

.1المظاهر والنتائج:

.2الجوهر الديني:

العهد الجديد

.1المظاهر والنتائج:

.2الجوهر الديني:

مقدمة

إن كلمة "جشع" هي أكثر الألفاظ مطابقة للفظ اليوناني) pleonexia من pleon echeinأي الحصول على أكثر) الذي يُشير في السبعينية، وفي العهد الجديد، إلى عطش في التملك لا يقف عند حدّ، دون التفات إلى الآخرين، بل أحياناً على حسابهم. إن الجشع يتفق أكثر ما يتفق مع الطمع، وهو فساد الرغبة(epithymia) ، ولكن

فيما يبدو مع تضاعف بعض المميزات: فهو طمع عنيف، يكاد يكون جنونياً (أفسس 4: 19)، يضاد بنوع بارز محبة القريب، ولا سيما الفقراء، وينصب أولاً على الخيرات المادية، الغنى والمال. إن الكتاب المقدس، أسوة بالفلاسفة اليونانيين، يصف الشرور الناجمة عن الجشع، ولكنه ينفذ حتى صميم جوهره الديني، فيحكم عليه من مستوى عال لا تستطيع الوثنية بلوغه وفضلاً عن أن الجشع يجرح القريب، فإنّه يتشكّل بحكم إدانته إله العهد وضعاً وثنياً حقيقياً.

العهد القديم

.1المظاهر والنتائج:

إن رواة وأنبياء وحكماء يشجبون الاعتداءات على حقوق القريب التي تنجم عن الجشع. فالجشع هو الذي يقود التاجر، غير النزيه في الغالب (سيراخ 26: 29 إلى 27: 2)، إلى الغشَ في الموازين والمضا ربة وكسب المال بكافة الوسائل (عاموس 8: 65)، ويدفع الغني إلى اغتصاب أنواع الفدية (5: 12)، واحتكار الأملاك (إشعيا 5: 8، ميخا 2: 2 و9، راجع 1 ملوك 21)، وإلى استغلال الفقراء (نحميا 5: 51، راجع 2 ملوك 4: 1، عاموس 2: 6)،إلى حد رفض أداء الأجر المستحق(إرميا 22: 13)، ويؤدي بالرئيس و بالقاضي إلى المطالبة بالرشاوى (إشعيا 33: 15، ميخا 3: 11 أمثال 28: 16) في سبيل انتهاك الحق (إشعيا 1: 23، 5: 23، ميخا 7: 3، 1 صموئيل 8: 3). وعلى هذا النحو يبدو الجشع على تناقض مع محبة القريب، ولا سيما الفقراء الذين ينبغي للشريعة أن تحميهم منه (خروج22:24،20:17 26، تثنية 24: 10- 21). وفي حين يأمر الله: "لا تقس قلبك" (تثنية 15: 7)، يكون الجشع إنساناً شريراً جفت نفسه (سيراخ 14: 8- 9)، فيبدو مجرداً من كل رحمة (27: 1). إن الرؤساء الجشعين، وقد صاروا أسرى لمصالحهم وحدها، "يشبهون ذئاباً تنهش فريستها"، بل إنهم يلجأون إلى العض، ليزيدوا "مكاسبهم" (بالعبرية "بيصاع"، وباليونانية، pleonexia حبقوق 2: 9 إرميا 22: 17)، و ليؤكدوا رغبتهم في السيطرة (حزقيال 22: 27.)

.2الجوهر الديني:

إلا أن الخراف التي تنهشها الذئاب هي ملك الرب إله العهد (حزقيال 34: 6-16). ومن ثم فإنه هو (أي الله نفسه) الذي يجرحه الجشع في نهاية الأمر ولا غرو، فالجشع تجديف مستهجن (مزمور 10: 3). بل أكثر من ذ لك، يشير العهد القديم إلى طابعه الوثني، بينما يُظهر التقليدُ اليهودي طابع الطمع (تكوين 3: 6) في الفعل الذي به آدم وحواء، وقد أرادا أن يكونا "كآلهة" (3: 5)، ورفضا إبداء ثقتهما في الله، ولم يعترفا بتابعيتهما له كخلائق. وعلى هذا النحوُ يُشعِر كتاب التكوين بأن الجشع هو أصل كل خطيئة (راجع يعقوب 1: 14- 15): فإذا أراد الخاطئ أن يرى في ما يأتيه من محبة الله لخدمته، منعة له صادرةً عنه، فإنه يضع خيراً مخلوقاً، ثم ذاته، في النهاية، مكان الله. ولذا فإن الترجوم في تفسيره وصية لا تشتهِ (خروج 20: 17 ، تثنية 5: 21)، يعتبر الأوثان أي الخطأة بالذات (غلاطية 2: 15)، هم و"الذين يشتهون" سواء بسواء. أما بولس فإنه وهو يستحضر على الأرجح قصة التكوين، يُرجع هذه الوصية عينها إلى الشريعة كلها (رومة 7: 7)، ويلخص كل خطايا جبل الصحراء (1 كورنتس 10: 6) بالجشع (راجع عدد 11: 4 و34)، المعبر عن رفض الإختبار الروحي الذي فرضه الله (تثنية 8: 3، راجع متى 4: 4). على أن الجشع يجرّه وراء خيرات زائلة (جامعة 6: 2، أمثال 23: 4- 5، 28: 22)، وهو على الدوام غير راض (أمثال 27: 20، جامعة 4: 8)، سيعاقب على استهانته بالله، وعلى الأضرار التي يوقعها بالقريب: "إن الطمع يذهب بأنفس أربابه إلى الهلاك (أمثال 1: 19)، في حين أن من يبغض الطمع يطيل أيامه" (28: 16).

العهد الجديد

إن العهد الجديد يُعمَق رسالة العهد القديم حول ثلاث نقاط أساسية: إنه بإظهاره أبعاد "وليمة المحبة"، التي يعد الجشع نقيضاً لها، وبإزاحة اللثام عن الوثنية التي تختفي

فيه، ينفذ إلى صميم خبثه. ثم إنه بالإعلان عن الحياة الآتية التي تُهون من قيمة الخيرات الأرضية، يكشف بوضوح كل ما في الإنسان من جشع.

.1المظاهر والنتائج:

إن الأناجيل لا تستخدم لفظ pleonexia إلا في مرقس 7: 22، في وسط قائمة خطايا يكشف يسوع عن منبعها الباطني، ويقول في لوقا 12: 15: " حذار وإياكم كل طمع". وإن نِصفَ الآية هذا، ملخص تعليم مُفضل لدى لوقا، هو بمثابة الانتقال ما بين رفض السيد المسيح أن يكون حكماً في نزاع خاص بميراث(الآيتان 13 و14)، وبين المثل الذي يصف جهل ذلك الغني المستمتع بمدخراته، كما لو كان الغد في حوزته (الآيات 15 ب- 21). وعليه فإن الجشع، بحسب لوقا، يقوم في آن واحد، على الرغبة في الإستزادة دائماً مما نحوزه أكثر فأكثر ولو على حساب الآخرين، وعلى التعلق عن "بخل " بالخيرات التي هي في حوزتنا فعلاً (راجع 2 كورنتس 9: 5). ويردد بولس ذكر الجشع أكثر من ذلك، ويقرب بينه وبين الاضطرابات في الجنس (1 كورنتس 15: 1- 11، 6: 9- 10، رومة 1: 29، كولسي 3، 5، أفسس 5: 3 و5)، راجع تسالونيكي 4: 6 pleonektein "استغلَ"، بصدد النجاسة). ذلك تقريب له مغزاه: سواء تعلق الأمر بالكسب المادي،أم باللذة الحسية، فالقريب يُستخدَم بدلاً من أن يُخدَم. وفي كلا الحالين يقوم "طمع " أثيم، يخنق كلمة الله (مرقس 4: 19). ويوضح الخاطئ في عداد الوثنيين (رومة 1: 24 و 29)، وينقاد وراء تيار هذا العالم (تيطس 2: 12، 1 يوحنا 2: 16-17، 2 بطرس 1: 4)، ويقع في براثن الشر (كولسي 3: 5)، وفي أعمال الجسد (غلاطية 5: 16، رومة 13: 14، أفسس 2: 3، 1 بطرس 2: 11)، وفي الإنسان العتيق (أفسس 4: 22) والجسد الفاني(رومة 6، 12). إن الإنسان الجشع يُضحّي بالآخرين في سبيل ذاته، باستخدام العنف إذا لزم الأمر: "أنتم تشتهون ولا تنالون، فتقتلون" (يعقوب 2:4). وعلى عكس المسيح، الذي في حبه لنا " لم يَعُد مساواته لله غنيمة" (فيلبي 2: 6)، فإن الجشع " يسلب" ويتمسك بشغف شديد، بما تثير فيه رغباته. وبعكس يسوع الذي افتقر لأجلنا، وهو الغني، لنغتني بفقره (2

كورنتس 8: 9). فإن الإنسان الجشع يجرد الفقراء في سبيل منفعته (يعقوب 5: 1-6، لوقا 20: 47//). على أن الجشع، وهو لا يليق بأي مسيحي، بُصبح مُشككاً إن وُجد لدى الرسول، لأنه يجب أن يكون، بحكم دعوته، "عبداً للجميع" (مرقس 10: 44، 1 كورنتس 9: 19). ويؤّكد بولس من جانبه، أنه لم يضمر قط أقل نية طمع (1 تسالونيكي 2: 5)، وأنه أبعد من أن يشتهي شيئاً من أموال المؤمنين (أعمال 20: 23)، وقد كان يعمل بيديه، لئلا يكون في أمرمعيشته عبئاً عليهم، مع أنه كان يحق له ذلك (20: 34، 1 تسالونيكي 2: 9، 1 كورنتس 9: 6- 14، 2 كورنتس 11: 9- 10، 12: 16- 18)، ولكي يجعل تجرده على هذا النحو فرق كل شك (1 كورنتس 9: 12، راجع فيلبي 4: 17). ينبغي أن يكون هذا السلوكً مثالأ للخدام الصغار (أعمال 20: 34- 35)، لا يجوز أن يكون لا الأسقف (1 تيموتاوس 3: 3، تيطس 1: 7)، ولا الشمامسة (1 تيموتاوس 3: 8)، محبين للفضة والكسب الخسيس! بعكس ذلك، فإن الطمع يطبع المعلمين الكذبة (تيطس 1: 11، 2 تيموتاوس 3: 2) الذين، تحت ستار التقوى، يجدون في إثر الكسب، دون أن يقنعوا بما تملك أيديهم (1 تيموتاوس 6: 5- 6). وفي 2 بطرس 2: 3 و 14، يطلق لفظ جشع على إفاضتهم بالكلام الكاذب، الذي لا يخلو من مقاصد مخلة بالآداب (2 بطرس 2: 2. 1 و18، 3: 3، راجع يهوذا 16). والمثل الأعلى لخدام الإنجيل الحقيقيين ينبغي أن يقوم دائماً على اعتبارهم أناساً لا يملكون شيئاً، هم الذين يملكون كل شيء (2 كورنتس 6: 10.(

.2الجوهر الديني:

على أن بولس، إذا ما نسب للطمع خطورة خاصة، فلأنه كان قد فهم بوضوح ما لم يقم العهد القديم إلا بالتلميح إليه: "الطمع من عبادة الأوثان" (كولسي3: 5) . فهو بذلك يسير في إثر يسوع، الذي يعتبر أن "محب الفضة" (لوقا 16: 14) هو من يعلق بالخيرات إلى لوقة قلبه الذي هو ملك الله وحده (متى 6: 12//)، فيجعل من هذه الخيرات سيداً عليه، مستهيناً بالسيد الواحد الحقيقي الذي هو الله (6: 24//). إن المثل القائل: "أصل كل الشرور هو حب المال" (1 تيموتاوس 6: 10)، يبلغ حينئذ

في عمقه حد الفاجعة: فمن يختار لنفسه إلهاً كاذباً، ينفصل عن الإله الواحد الحقيقي، فيتعرض لمصير الهلاك (6: 9)، مثل يهوذا، الطماع الغادر (يوحنا 12: 6، متى 26: 15//)، "ابن الهلاك"، (يوحنا 17: 12) . هذا ومن جهة أخرى قد فقدت الخيرات الزائلة من قيمتها الآن بالنظر إلى الحياة الآتية (لوقا 6: 20 و24)، التي كانت، في الزمن الغابر، مجهولة لدى الحكماء. ولذا فإن العهد الجديد يبين بطريقة فضلى، إلى أي مدى يعد جنوناً مسلك المرء الجشع (12: 20، أفسس 5: 17، راجع مرقس 8: 36//): إن إله المال "ظالم" (لوقا 16: 9 و 11)، أي طبقاً للمقابل الأرامي الأرجح- كاذب وخداع، ومن ثم يكون من الجنون الإعتماد على خيرات زائلة، أية كانت (راجع متى 6: 19- 20)،لأن الموت، وهو العبور نحو الحياة الأبدية، وقد يغري الغني بنسيانه،سوف يقلب الأوضاع رأساً على عقب(لوقا 16: 19- 26، 6: 20- 26).

جنس

مقدمة

بالرغم من أن العديد من نبذات هذا المعجم تشير عرضاً إلى الجنس. فمكن المفيد عنا تجميع المعطيات الكتابية المختلفة التي تتعلق به. فكلمة جنس غير واردة في الكتاب المقدس، ولكنّ الفارق بين الجنسين يشار إليه كثيراً من أجل إلقاء الضوء على سر علاقات الرجل بالمرأة. ومع احترام المعاني الخاصة التي حملها العهد القديم ثم العهد الجديد حول مفهوم الجنس، يبدو من الأفضل إلا نعرض لها بحسب

ترتيبها الزمني فما أكثر معطيات العهد القديم التي لا تجد اكتمال معناها إلا بمجيء يسوع المسيح.

أولاً: الجنس والوضع البشري

أمام تأكيد سفر التكوين "ذكراً وأنثى خلقهم" (تكوين 1: 27)، يعلن بولس: "فلم يبق من بعد... ذكر وأنثى، لأنكم جميعاً واحد في المسيح يسوع" (غلاطية 3: 28). ويبدو هنا تباين بين هذين التأكيدين، ومع ذلك فها لا يتعارضان بل يتكاملان ويرتبط الواحد منهما بالآخر.1. "ذكراً وأنثى خلقهم" (تكوين 1: 27):إن اختلاف الجنس في العهد القديم يرتبط أولاً بالاقتناع بأن الإنسان خلق على صورة الله. إن الإطار المباشر لهذا المقطع الذي مرجعه المحرر الكهنوتي(p) ، يكتفي بأن يربط الفارق الجنسي بين الذكر والأنثى، بخصوبة الله الذي يهب الحياة ويسود الكون (تكوين 1: 28). أما وجهة نظر المحرر اليهودي (J) فهي أكمل. فأساس الفارق الجنسي في نظره هو حاجة الإنسان الضرورية بأن يعيش في جماعة،"لا يحسن أن يكون الإنسان وحده فأصنع له عوناً بإزائه" (تكوين 2: 18). وإلى جانب معنى الخصوبة الذي لا يغيب عن الكاتب (3: 20) تضاف صلة الاختلاف بين الجنسين. وهذان السببان هما اللذان يحددان وضع الفرد في إطار جماعي. ومن الناحية المثالية، في مناخ فردوسي، نجد أن اللقاء بين الشخصين يتم في بساطة:، وكانا كلاهما عريانين آدم وامرأته وهما لا يخجلان" (2: 15). ولكن الخطيئة، وهي الانفصال عن الله، تُدخل هنا التباعد والخوف. ومن ثم تصبح العلاقة الحسية ملتبسة. وهي لا تزال طيبة في أساسها، ولكنها واقعة تحت قبضة قوة الشقاق أي الخطيئة. وبدلاً من الفرحة أمام الفرق الذي لا يمكن إزالته لدى الشخص الآخر، تقوم الرغبة عند الطرفين في التملك الأناني (3: 16). إن الاندفاع الجنسي الذي كان يتميز بالانطلاق إلى الخارج، يلتبس في حركة انطوائية، وبدلاً من التحول نحو الآخر نراه يطوي الإنسان على نفسه. إن الكتاب المقدس لا يشك أبداً في طيبة وقيمة العلاقة الجنسية في الزواج، فنحن نجد في سفر نشيد الأناشيد فقط (نشيد 4: 1، 5: "، 6: 4)، ولكن في معظم الأسفار الأخرى أيضاً، إشارة في شأن الزواج إلى مظهري

الاختلاف والخصوبة: "افرح بامرأة حداثتك" (أمثال 5: 18، راجع حزقيال 24: 15، سيراخ26: 16- 18، جامعة 9: 9). فعم يبحث الشخص الواحد الذي كّونه الله انطلاقاً من الرجل والمرأة "زرعاً لله" (ملاخي 2: 14 -16). ويسوع يعود فيستخدم عبارات سفر التكوين نفسها، مؤكداً عدم انفصام الثنائي الذي تكون: "فلا يكونان اثنين بل جسداً واحداً" (متى 19: 64). وأخيراً نجد بولس، الذي يُنعت عادة، وعلى غير صواب، بالزاهد الذي يعادي الحياة الزوجية، يعطي الأزواج إرشادات لا تّزال ذات قيمة حتى بالنسبة إلى المعاصرين اليوم (1 كورنتس 7: 61). فهو في مواجهة رغبات العفة الوهمية التي يبديها الكورنتسيون يذكر بالطريق الطبيعي للزواج، أي بواجب القيام بالعلاقات الزوجية: "لا يمتنع أحدكما عن الآخر، إلا على اتفاق بينكما، وإلى حين، لكي تتفرغا للصلاة، ثم عودا إلى الحياة المشتركة مخافة أن يجرّبكا الشيطان" (7: 5، راجع 1 تيموتاوس 4: 3، 5: 14)0 إذن فالموقف الناشىء عن الخلق باقٍ بل ويزداد قيمة. وجماعة الزوجين تصل بعد ذلك اليوم إلى مجال الصلاة المفضّل.2. "فلم يبق من بعد... ذكر وأنثى لأنكم جميعاً واحد في المسيح يسوع" (غلاطية 3: 28). وهذا التأكيد لا يطرح جانباً أية من النظرات السابقة الذكر، ولكن مجي، المسيح قد أحدث، في الوضع الخاص بكل من الرجل والمرأة، تبدلاً سيعطي الحياة الجنسية بُعدها الحقيقي. إن يسوع لم يقم بصياغة نظرية هذا التبدّل، بل اختار لنفسه مسلكاً خاصاً فوجّه نداء إلى الإنسانية. فالمسيح في واقع الأمر لم يعش مثل المعلمين اليهود الذين كانوا بحسب العادة لا بد وأن يتزوجوا. ولعل ممارسة الحياة البتولية التي كانت معروفة عند الأسينيين (قمران) قد أسهمت في ازالة الدهشة أو الفضيحة التي كان من الممكن أن تتسبب عن هذا الوضع. ولكن عند يسوع لا يعني هذا الزهد إي عداء للمرأة. ويمكن أن نفهم سبب ذلك الأمر في هذا الإعلان الذي يعتبر تلميحاً محجوباً: "وفي الخصيان مَن خصَوّا أنفسهم من أجل ملكوت السماوات" (متى 19: 12). هذه الكلمة هي بمثابة دعوة "للذين يقدرون على فهمها"، وهي تقدم عند القديس لوقا مقارنة فاصلة جريئة: لا بد حتى تصبح رسول المسيح، من أن تترك امرأتك (لوقا 18: 29). إن هذا المخطط الجديد للحياة لا يمكن فهمه إلا في ضوء حقيقة جديدة تقبل مع المسيح:

وهي مجيء ملكوت الله الذي ندخله "بالسير وراءه". إن ولوج هذا النظام الجديد للأمور قد يدعونا إلى أن نتقبل وصية الحقيقة، وذلك بإعطاء العفة الاختبارية معنى كاملاً. وفي الطريق الذي شقه يسوع، نجد أن بولس، الذي ربما كان قد تزوج، يتحول إلى محام عن البتولة. وهناك مبرران لهذا السلوك الجديد: موهبِة الروح القدس التي تأخذ شكل نداء خاص يشبه النداء الذي سمعه هو (1 كورنتس 7: 7)، والموقف الذي توجده نهاية الأزمنة التي افتتحها يسوع. فإن تواجدنا في "الأزمنة الأخيرة" يؤدي إلى التمييز بين طبقتين في المجتمع الإنساني: فإلى المتقابلين القديمين رجل،/ امرأة يضاف اليوم متقابلان جديدان، متزوج/ بتول وإن هذين النوعين من الرجال والنساء ضروريان لتأسيس ملء ملكوت السموات والتعبير عنه بشكل تكاملي، لذلك فمن الخطأ أن نقول، استنادا ًإلى تأكيدات العهد القديم، إن الرجل والمرأة لا يستطيعان أن يكتشفا ازدهارهما إلا عن طريق إتحاد كل منهما فعلاً بالجنس الآخر. ففي الجماعة الإنسانية الكاملة، التي يجمعها مجدداً المسيح يسوع، من الممكن الإتحاد بالآخر مع العدول عن ممارسة العلاقة الجنسية الجدية.

ثانياً: الجنس، والقدسي والقداسة

.1كانت ديانات الشعوب المحيطة ببني إسرائيل قد حولت الحياة الجنسية حتى أدخلتها على العالم الإلهي، بحيث نشاهد فيها كثرة الآلهة من آباء وأمهات، وآلهة الحب التي تتزوج بعضها من بعض أو من البشر. كما كان هناك مياس قدسية تقوم بتشخيص الألوهة. وقد عرف إسرائيل آلهة بعل عشتروت، والأوتاد المغروسة في الأرض التي ترمز إلى علاقة السماء بالأرض. بل تواطأ إسرائيل مع هذه الآلهة الزائفة بقدر ما، وصهر "العجل الذهبي" (خروج 32: 4) رمز قوة الذكر. ولكنّ الصراع ضد هذه الديانات الغريبة، قد انتهى بانتصار ديانة الله، وإن كان لم يزل يشار إلى وجود ميامس قدسية، رغم التحذير المنصوص عليه في سفر التثنية 23: 18، (1 ملوك 24:14،15: 2،47:22،12 ملوك 23: 7، هوشع 4: 4، ميخا 1: 7). وحتى بعد ما قام إسرائيل بتطهير هذه العادات الوثنية، فقد ظل محتفظاً بعلاقة بين الجنس والقدسي. ولكن مصدر هذا التقديس قد انتقل، فلم يعد الأمر مجرد

محاكاة للجنس المؤله، بل أصبح ممارسة لوظيفة أوجدتها كلمة الله من خلال الاشتراك في قدرته الذاتية على الخلق. إن حواء عندما أصبحت أماً صرخت "قد رزقت رجلاً من عند الرب" (تكوين 4: 1). وتظهر أول نتيجة لهذا النوع الجديد من التقديس في استخدام هذه الرمزية الجنسية (الأبوية أو الزوجية) للتعبير عن علاقة اسرائيل بربه. وإليها يمكن أن نرجع استخدام الختان " للدلالة على العهد مع الله (تكوين 17: "- 14، لاويين 12: 3). وهناك مظهر آخر من مظاهر التقدير التي يحاط بها الجنس يتصل بالشعائر الخاصة بالطاهر" والد نس والتي ورثها بنو إسرائيل من الطقوس الشرقية القديمة، فعند ولادة طفل، تعتبر المرأة دنسة ولا تستطيع دخول المعبد (لاويين 12: 6)، وهذا شأنها طول الطمث (15: 9 1- 30) أو شأن الذكر عند الاحتلام الليلي (15: 1- 17،تثنية 23: 11). والعلاقات الجنسية نفسها تجعل الفرد غير مهيأ للعبادة (لاويين 15: 18، خروج 19: 15، 1 صموئيل 21: 5-6، 2 صموئيل 11: 11)، خصوصاً بالنسبة إلى الكهنة (خروج 20: 26، 28: 42، تثنية 23: 2). وهذه الوصايا لا تنبثق من تحقير للجنس، بل من تقديسه، أو بالأحرى من غموض في القدسية في هذا المجال، ومن التباس في معنى التطهير للعبادة. وأخيراً، فليس هناك تعارض بين فعل يشترك جسمياً في قدرة الله على الخلق، وبين فعل تعبدي يحاكي العلاقة بالألوهية؟ 2. لقد زالت جميع هذه التحريمات بحلول الإيمان المسيحي. بل بالأحرى تحقق تحوّل من التقديس القديم إلى مفهوم جديد للقداسة. وعلى هذا الأساس يمكن أن نفهم بعض تأكيدات بولس: "لأن الزوج الكافر يتقدس بامرأته، والمرأة الكافرة تتَقدس بالزوج المؤمن، و إلا فإن أولادكم أنجاساً، مع أنهم قديسون " (1 كورنتس 7: 14). وهذا الموقف الموضوعي لم يعد مستمداً من الخاصية القدسية للعلاقة الجنسية بل من الإنتماء إلى شعب مقدس، وفي النهاية من حلول الروح القدس. وبهذه الموهبة من الروح القدس ينبغي أن نربط التوصيات التي يوجهها بولس الرسول، على الارجح إثر التعليم المسيحي الأوّل، إلى متطلبات الطهارة الجنسية التي تميز الحياة المسيحية: " إن مشيئة الله إنما هي قداستكم، ذاك بأن تجتنبوا الزنى، وأن يحسن كل منكم صون جسده في القداسة والحرمة، فلا يدع الشهوة تستولي عليه كالوثنيين الذين يجهلون

الله" (1 تسالونيكي 4: 3- 5). وابتداء من هنا، وبعطية الروح القدس، يتقدس الجسد "وليس هو للزنى، بل للرب " (1 كورنتس 6: 13). وأما الرمزية الجنسية، فإنها تنتقل إلى المسيح وكنيسته: "أيها الرجال، أحبوا نساءكم كما أحب المسيح الكنيسة" (أفسس 5: 25). ويذكر بولس بوصية الخالق: "ولذلك... الرجل... يلزم امرأته، فيصير الإثنان جسداً واحداً" فيضيف: "إن هذا السر لعظيم، وأعني به سر المسيح والكنيسة "(أفسس 5: 31- 32) والرمزية عينها تشير إلى علاقة الحب التي تجمع بين الله والمؤمن. إنها البغي التي تركب الوحش (رؤيا 17)، بينما المؤمنون الحقيقيون يتبعون الحمل لأنهم لم يتنجسوا بالنساء (14: 4.(

ثالثاً: المسلك العملي والمقصد

.1إن الأخلاقية الخاصة بالجنس هي موضع العديد من إلا حكام في العهد القديم- وهذا الوضع لا ينجم عن رغبة ما في إدانة الجنس أو توجيه انتباه أخلاقي مفرط لهذا المجال، بل من وجود هالة التقديس المشار إليها أعلاه. ومن جهة أخرى فهناك رد فعل دفاعي حيال عالم منحل كان يخفي شغفه بأمور الجنس، متستراً برداء الدين. وأخيراً فينبغي عدم تجاهل دور الشريعة التربوي الساهرة أيضاً على صحة شعب الله. وقد يكون سرد جميع هذه الأحكام مملاً. فنذكر هنا قائمة كتاب اللاويين 20: 10-21 حيث يدان الفسق (راجع تثنية 22: 23- 29)، والاتصال بالمرأة أثناء طمثها، والزنى (راجع تثنية 5: 18، 22: 22)، مع ذكر الشهوة في خروج 20: 17، وأمثال 2: 16، 6: 25، 7: 55-57، وابن سيراخ ": " ومضاجعة ذوى القربى (راجع تثنية 23: 1)، واللواط (راجع تكوين 28: 20، 19: 5)، ومجامعة الحيوان (راجع تثنية 22: 18). وأما إدانة ما نسميه الاستنماء. فليس أساسها خطيئة أونان. الذي امتنع عن أن ينجب خلفاء لأخيه المتوفي (تكوين 38: 9-10). وهناك أيضاً أحكام خاصة بالكهنة: فلا يجوز لهم الزواج من مومس أو من امرأة مطلقة (لاويين 21: 7 و 13- 14). فلنلاحظ أخيراً أنه خارج حالات البغاء القدسي، ليس البغاء مشجوباً بصفة خاصة (تكوين 38: 5 1- 23، قضاة 6 1: 1...) وإن كاتب آداب الحكمة تظهر تقدماً محسوساً بالنسبة للنصوص السابقة،

فتحذر من الأخطار المتمثلة في الدعارة (أمثال 23: 27، ابن سيراخ ": 3- 4، 19: 2.)

جنون

مقدمة: الجنون في الكتاب المقدس يتعارض مع الحكمة (كما في أمثال 10: 1 و14). ومثلها يُعرف نسبة إلى سلوك الحياة ومعرفة الله. فالمجنون هو الجاهل، وعديم الحرص، وهو أيضاً الشرير (أمثال 1: 22- 32، سيراخ 22: 9- 18)، الذي لا يعترف بالشريعة (العهد القديم)، ولا بالمسيح (العهد الجديد).1. إن الحكماء يحذرون الشباب الناقصي الخبرة من المغاوي التي قد تجره إلى مسلك جنوني: مسلك النساء الشريرات. (أمثال 7: 5- 17)، وسيدة المجون، التي تشخص الوضع الشرير (أمثال 9: 13- 18). إنهم يرسمون صورة الجهلاء، لكي يبينوا لتلاميذهم ما قد يسقطون فيه عند افتقادهم التأديب (سيراخ 21: 14- 20)، أفلا يؤدي بهم الأمر إلى التفكير بأن الرب لا يقيم العدالة؟ أو بأنه لا يبصر شيئاً (سيراخ 16: 17- 23)، بل انه شرير موجود (مزمور 14: 1)؟ وبالتالي قد تحسبون الصديقين جهلاء (حكمة 5: 4)، ويعتبرون الموت شقاء لا مرد له (حكمة 3: 2).2. وإزاء ملكوت الله، الحاضر في شخص المسيح، يقوم الجنون، ليس فقط في الشر الذي، يتمثل في نبذ شريعة الله، ولكن أيضاً في حكمة تنغلق على ذاتها دون نعمته. إنه لا بد للجميع من توبة جذرية، لقبول كلام المسيح والعمل به، و إلا لسقطنا في الجهل (متى 7: 26). فالجنون يقوم في الاعتماد على الغنى، مثل اعتداد ذلك الجشع الأحمق بغناه (في لوقا 12: 20)، والجنون أيضاً يقوم على عدم الاستجابة لمطالب الله، على نحو العذارى الجاهلات (متى 25: 1- 13)، أو في محاولة التحايل على تلك المطالب، على نحو الفريسيين (متى 23: 17). وهذا وفي نظر من يرى ارتباطاً ما بين المرض والخطيئة والأرواح الشريرة، فإن الجنون الذي يصبح حباً، قد يرمز إليه بقصة الممسوس في أرض الجراسيين، ذلك المجنون الهائج الذي بعد

أن أشاع الذعر في المنطقة، يريد أن يتبع يسوع مخلصه (مرقس 5: 1-20//). وأما عند بولس فالجنون الحقيقي يقوم في عدم الإيمان بحكمة الله التي تتجلى في المسح المصلوب، وفي جنون كرازته (1 كورنتس 1: 18- 29). إلا أنه ينبغي للمؤمن أن يرضى بأن يعتبر أحمق في نظر العالم (1 كورنتس 3: 18- 20)، على مثال المسيح نفسه (مرقس 3: 21). فقد اعتبر بولس هكذا كمجنون (1 كورنتس 4: 10، أعمال 26: 24)، وكل رسول للمسيح المصلوب، لا بد وأن يكون له المصير عينه، لأنه يكرز بخلاص هو من فعل جنون الله، جنون المحبة، الذي هو الحكمة الأسمى

جني العنب

مقدمة

.1بركة الله:

.2رمز للعقاب الإلهي:

مقدمة

بعد أن كان أبناء إسرائيل أنصاف بنو رحل، أصبحوا في أرض الموعد فلاحين يعيشون على زراعة الحبوب والعناية بالكروم. قطف العنب، شأنه شأن الحصاد، يكون علامة للفرح ومصدراً للبهجة ولكنه قد يرمز أيضا ًإلى الشقاء.

.1بركة الله:

إن عيد الحصاد (خروج 23: 16، 34: 22)، وقد أصبح عيد المظال (تثنية 16: 13)، صار " العيد الأسمى "(1 ملوك 8: 2 و65) وذلك على الأرجح لأنه العيد الأكثر شعبية، الذي لا علاقة له البتة بعبادة باخوس، ولكن يرجع أصله في الغالب إلى عيد القطاف عند الكنعانيين (قضاة ": 27). ولأن إسرائيل رأىَ حتى في العنب آية في الحكمة الإلهية. فقد قدم شكره لله في أفراحه الشعبية: برقصات (قضاة

21: 1"- 21)، وبهتافات العمال في الكروم وحول المعصرة (إشعيا 16: 10، إرميا 48: 33)، وبالفرحة التي تعطيها الخمرة الجديدة (مزمور 4: 8)، بل ربما بالسكر (1 صموئيل 1: 4 1- 15). هذا بالنسبة إلى المؤمنين من أهل العهد. أما غير المؤمنين قد أصابتهم اللعنة: فالكرمة تدمر (هوشع 28: 3")، و"تذوي" (إشعيا 24: 7)، والرجال والنساء بدلاً من أن يرقصوا ويشربوا يرثون لحالتهم(إشعيا 32: 10- 13، يوئيل 1: 5)، ولدى مؤّاب المتكبر لا ابتهاج ولا هتاف ولا فرح (إشعيا 16: "- 0 1، إرميا 48: 32- 33). غير أنه عندما يكفر الشعب عن خطاياه فالآكل لن يجعل الكرم عقيماً (ملاخي 3: 11)، بل ستزدهر وتينع (إرميا 13: 12، حجاي 2: 19)، وتعود فتعطى خمراً ممتازاً (هوشع 14: 8). وهكذا باختصار يعبر القطف أحسن تعبير عن فرحة عهد المسيا (عاموس 9: 13، حزقيال 28: 26، يوئيل 2: 24إشعيا 25: 6).

.2رمز للعقاب الإلهي:

كما أن الحصاد الذي يفترض دراسة وتذرية، يرمز إلى عقاب الخاطئ المصاب بالقساوة، هكذا يكون شأن القطاف بالنسبة لغير المؤمنين: فالقطف تسبقه تعرية الكرمة من أوراقها وهرس العنب في المعصرة. ولكي يزيل الله العقاب على الثوب الذي تنكر له، فإنه يدعو الغازي إلى الجني الثاني فيما بقي من إسرائيل (إرميا 6: 9)، وهو يدوس بنفسه في المعصرة العذراء ابنة يهوذا (مراثي 1: 15). وكذلك قطف العنب وتنقيته ودوسه في المعصرة: فهي أيضاً تشبيهات تصوِّر عقاب الأم، وبخاصة أمة آدوم التي امتنعت عن نجدة يهوذا عند سقوط أورشليم. سوف يأتي القاطفون ولن يتركوا شيئاً للجني الثاني (إرميا 49: 9، عويدبا 605). سوف يدوس يهوه أدوم في المعصرة، والدّم الذي سيتفجر بالحمرة لباسه (إشعيا 63، 1- 6). إذن فصورة القطف ترمز إلى دينونة الله فلشفائهم سوف يسقي يهوه الأمم بكأسه المسكرة (إرميا 25: 15-30)، أو بحسب كتاب الرؤيا سوف يقطف العناقيد ملاك يحمل منجلاً مسنوناً، وسوف يسكب الكل في معصرة غضب الله العظمى (رؤيا 14: 17- 19، 19: 15).

جوع وعطش

مقدمة

إن الجوع والعطش، بحكم تعبيرهما عن احتياج حيوي، يوحيان بضعف الوجود الإنساني أمام الله. ولذلك فهما من ثم يحملان نوعاً من الإزدواج في المدلول (أمثال 30: 9). فالشعور بالجوع والعطش اختبار إيجابي لا بد وأن يساعد على الانفتاح إلى الله. ولكن حالة الجائع شر لا يريده الله، ولا بد من السعي لإزالتها، فإذا ما اتخذ الجوع أبعاد الظاهرة الجماعية، (كالمجاعة مثلاً)، فإن الكتاب المقدس يرى في ذلك كارثة وعلامة دينونة، إلهية.

العهد القديم

.1الجوع والعطش تجربة للإيمان:

أ) في البرية: إن الله قد ترك شعبه يجتاز الجوع اختباراً وتجربة له، لسبر أغوار قلبه (تثنية 8: 1- 3). وكان على إسرائيل أن يتعلّم أنه يتبع الله تبعية كلية في وجوده، أو وحده يمنحه غذاءه وشربه. ولكن فيما وراء هذه الاحتياجات الطبيعية وفي أعماقها، ينبغي لإسرائيل أن يكتشف احتياجاً أكثر الحاحاً، وهو احتياجه إلى الله نفسه. إن المّن الذي يأتي من السماء، إنما يشعر أيضاً بما يخرج من فم الله، أي بكلمته، بالشريعة، التي فيها يجد الشعب الحياة (تثنية 30: 5 1- 17، 32: 46

47). ولكن الشعب لا يفهم ولا يفكّر إلا في "لحوم مصر " يا لها من ذكريات! " (عدد 11: 4- 5). والله، بدلاً من أن يجرّب إسرائيل تجربة الجوع المؤدية إلى الخلاص، ينتهي بأن يتخم إسرائيل لحماً "حتى يخرج من أنوفهم" (11: 20، راجع مزمور 78: 26 - 31) . ب) ولما استوطن إسرائيل في أرضه، وأتخم بخيراتها، نسي "درس البرية"، وأخذ ينسبها إلى استحقاقه ويفتخر بذلك أمام الله (تثنية 32: 0 1- 5 1،هوشع 13: 4- 8). فلا بد وأن يعيد الله شعبه إلى الصحراء (هوشع 2: 5)، حتى إذا مات عطشاً وبكى على غلته المفقودة وكرومه المخرّبة (2: 11 و 14)، يصحو قلب إسرائيل (2: 16)، فيحس بالجوع والعطش الأساسيين، أي "بسماع كلمة الله" (عاموس 8: 11)جـ) إن الأنبياء والحكماء يجمعون هذه الدروس. فالاحتياج للخيرات والرغبة فيها، اللذان يخصّ الرب بهما محبيه، يكون التعبير عنهما باستمرار في صور الوجبة، والحر. والماء، والخمر. فما أكثر الجماهير جوعاً إلى الوليمة التي يعدها الله على جبله من أجل جميع الشعوب (إشعيا 25: 6). وما أكثرنا عطشاً إلى الحكمة التي تروي (أمثال 5: 15، 9: 5)، وإلى الخمرّ المسكر، أي الحب (نشيد 1: 4، 4: 10)، فالجميع يهرعون ليأخذوا من الله "دون مقابل " مشروب العطاش، والطعام الذي يُشبع (إشعيا 55: 31) ولكنّ العطش أكثر ما يكون إلى الماء الأطهر، إلى الخمر الوحيد الذي يكون السكرّ به حياة، حياة الله: (مزمور 42: 2). والله نفسه يجعل ذاته مستعداً لإرواء هذه الرغبة: "فأوسع فاك وأملأه" (مزمور 81: 11).

.2الجوع والعطش نداء المحبة:

إن محبة الجوع والعطش ينبغي أن تحتفظ بطابعها الإستثنائي. فالفقراء 1 الذين لن يختفوا من البلاد (تثنية 15: 11)، يشكلون نداءات حية موجهة لمن يدنون منهم. فمن واجبات الإسرائيلي الأولية أن يعطي الخبز والماء إلى أخيه ومواطنه (خروج 23: 11)، وإلى كل من يحتاج اليهما (طوبيا 4: 16- 17)، وحتى إلى عدوه (أمثال 25: 21): و بهذا إنما يمارس البر (حزقيال 18: 7 و 16)، ويجعل صيامه

مقبولاً لدى الرب (إشعيا 58: 7 و10): وفي النهاية سيتدخل الله نفسه لخير الجياع، فيدعوهم إلى وليمة تشبع جوعهم وظمأهم (إشعيا 6:25، راجع 65: 13).

العهد الجديد

.1يسوع المسيح، المسيا الموعود به للفقراء (لوقا 1: 35)، يعلن أن الجياع والعطاش يشبعون (6: 1 2). إنه يفتح رسالته ويأخذ على عاتقه وضع الجياع والعطشان. فهو وقد جرّب أسوة بإسرائيل في البرية، يؤكد ويثبت أن حاجة الإنسان الأساسية هي لكلمة الله، ولمشيئة الآب (متى 4: 4)، وأنه يجعل منها غذاءه فيحيا بها (يوحنا 4: 32- 34). وعلى الصليب "حين يشرب الكأس التي جعلها له أبوه" (يوحنا 18: 11)، وفي وضعه كمصلوب، لا ينفصل عطشه عن رغبته في "إكمال كل شيءٍ" (يوحنا 1": 28)، وفي إتمام عمل أبيه، ولكن أيضا في "الظهور أمام وجهه" (مزمور 42: 3).

حجر

مقدمة

.1الحجارة المقدسة ومذبح المسيح:
.2النصب التذكارية ودوام العهد:
.3صخرة البرية والمسيح المخلص:
.4المسيح حجر الزاوية والمسيحيّون حجارة حيّة:
.5المسيح حجر عثرة ودمار:
.6الحجارة الكريمة وأورشليم الجديدة:

مقدمة

تكثر الحجارة في فلسطين وهي دائماً في متناول العبرانيين وفي ذهنهم. فضلا ًعن ذلك، ففي لغة الرموز المشتركة بين جميع الشعوب ولا سيما عند البدائيين، ترمز الحجارة إلى القوة لما فيها من صلابة وثبات وثقل. وهذا هو السبب الذي جعل الكتاب المقدس يستخدم صورة مأخوذة من الحجارة، تحت أشكالها المختلفة، ليطبّقها على المسيح.

.1الحجارة المقدسة ومذبح المسيح:

قد حرم الله في اسرائيل عبادة الحجارة المقدسة، الشائعة كثيراً في الديانات البدائية. ولكن تحت تأثير الشعوب الوثنية المجاورة، تعددت الزلات وبالتالي التحذيرات (لاويين 26: 1، تثنية 16: 22، إشعيا 57: 6). وبعد أن خرج استخدام الحجارة المقدسة من إطاره الوثني، ظل باقياً، فاقداً طابعه السحري وحافظاً مدلولاً رمزياً، مستمداً كل فاعليته من الإله المتسامي. هكذا أقام يعقوب نصبة في بيت إيل (تكوين 28: 16- 18)، وأقام موسى نصبة (خروج 24: 4) ترمز إلى الأسباط الاثني عشر الذين تقدموا بفضل قربهم من المذبح (28: 10 و21). وهكذا تستعمل حجارة غير منحوتة لإقامة المذابح التي بواسطتها يتصل الله بالأرض ويقدسها (خروج 20: 25، راجع متى 23: 19). والواقع أن كل هذه الحجارة المقدسة التي هي علامات " تشير إلى الحضور الإلهي بشكل أو بآخر، يعطي كل منها مثالاً عن المسيح الذي فيه يحضر الله على الأرض فعلاً. وهناك مطابقة بين المسيح والمذبح يشير إليها العهد الجديد (راجع عبرانيين 13: 10، 1 كورنتس 10: 18)، ويصرح بها آباء الكنيسة وتكرّسها الليتورجية.

.2النصب التذكارية ودوام العهد:

ومع أنه لا يتضح دائماً التمييز بين الحجر المقدس والنصب التذكارية، يبدو أن فكرة الثبات والدوام هي المقصودة من هذه الحجارة سواء أكانت مقامة، شهادةً لمعاهدة معيّنة (تكوين 31: 45- 52)، أو تخليداً لذكرى بعض الأموات (يشوع 8: 29، 2

صموئيل 18: 17)، أو كانت مقامة للتذكير بالعهد المبرم بين الله وشعبه (يشوع 4: 7 و24، 24: 26)، ذلك العهد الذي سجّل الله شريعته على لوحين من الحجر (خروج24: 12). ولكن ما كان رمزاً لدوام العهد قد انحط نوعاً ما بصلته بالإسرائيليين ذوي القلوب الصلبة كالحجر (حزقيال 11: 19)، حتى إنه أصبح علامة لقساوة القلب هذه وللعبادة الخارجية الخالية من الحرارة. وبعكس هذه الأوضاع، ينقش الروح القدس الشريعة الجديدة (2 كورنتس 3: 3) لا في ألواح من حجر بل في ألواح من لحم ودم أي في قلوبنا، كما تنبأ بذلك إرميا وحزقيال (إرميا 31: 33، حزقيال 11: 19، 36: 26).

.3صخرة البرية والمسيح المخلص:

في صخرة البريّة التي أخرج منها موسى الماء، رأى بولس شخص المسيح الذي يفجّر من جوفه ماء الخلاص المحيي (1 كورنتس 10: 4). وبذلك لم يتّبع بولس التأويلات الربانية التي كانت تطابق بين هذه الصخرة ويهوه المرافق لشعبه فحسب، بل كان في خطّ تقليد العهد القديم كله. وفي الواقع، كان يطيب لكتبة العهد القديم أن يذكروا بمعجزة موسى هذه (مزمور 78: 15، 105: 41، حكمة 11: 4 الخ)، ولأنهم رأوا فيها قدرة يهوه الرحيمة، الخليقة بأن تفجّر الماء الغزير والمحيي من صخرة يابسة وعديمة الحياة. ولعلّ هذه الصخرة كانت أيضاً بالنسبة لهم صورة يهوه الذي يسبغ بركاته، على الجميع (راجع حزقيال 47: 1- 12، زكريّا 14: 8، رؤيا 22: 1). وهناك أيضاً علاقة تقارب بين ماء الصخرة وماء الخلاص، الذي خرج من جنب المسيح المائت على الصليب، ربما يكون نوَه عنها القديس يوحنا (يوحنا 19: 34، راجع 7: 37 - 38)، وقد صرح عنها العديد من آباء الكنيسة.

.4المسيح حجر الزاوية والمسيحيّون حجارة حيّة:

يحصل الخلاص الذي أتى به المسيح من خلال المحن والفشل الظاهري. فقد سبق أن أعلن المزمور 118: 22: "الحجر الذي رذله البناؤون هو صار رأساً للزاوية".

إن المسيح، بعدما رذله ذووه، كما سبق وأنبأ في مثل الكرّامين القتلة، قد صار حجر الزاوية، أي أساس البناء أو بالأحرى حجر الذروة الأساسي (متى 21: 42، أعمال 4: 11، 1 بطرس 2: 4، 7). وهكذا يكفل تماسك الهيكل المقدس، وبه ينسّق بناء مسكن الله ويرتفع (أفسس 2: 20 - 21). إن المسيح، بحسب استعارة أخرى حجر لا يتزعزع (إشعيا 28: 6 1، رومة 9: 33، 1 كورنتس 3: 11، 1 بطرس 2: 6)، يمكننا أن نركن إليه بإيمان، حتى إن المؤمنين، كالحجارة الحية، يندمجون في بناء البيت الروحاني (1 بطرس 2: 5، أفسس 2: 21).

.5المسيح حجر عثرة ودمار:

يعلن المسيح محبة الله وقداسته، فيفرض على الإنسان الخيار بين النور والظلمات. فبالنسبة للمتكبرين غير المؤمنين، يصبح صخرة صدم (إشعيا 8: 4 1، رومة 9: 33، 1 بطرس 2: 8)، وحجراً للعشار. وهو ينتهي بتحطيم أعدائه. ويواصل لوقا صورة الحجر المرذول الذي أصبح حجر الزاوية: "من وقع على ذلك الحجر تهشّم، ومن وقع عليه حطمه (لوقا 20: 17 -18). ولعلّ هذا النص يشير هنا إلى الحجر الذي يرمز به دانيال إلى المسيح وملكوته المنتصر على سلاطين هذا العالم: "وإذ فجأة انقطع حجر لا باليدين، فضرب التمثال على قدميه اللتين من حديد وخزف وسحقهما... أما الحجر الذي ضرب التمثال فصار جبلاً كبيراً وملأ الأرض كلها" (دانيال 2: 34 -35).

.6الحجارة الكريمة وأورشليم الجديدة:

ها هي العلامة الساطعة للتحول المجيد الذي يعدّه الله لأورشليم الجديدة: سوف تبني المدينة المقدسة بحجارة كريمة (إشعيا 54: 11- 12، طوبيا 13: 16- 17، رؤيا 21: 10- 21).



مقدمة

العهد القديم

.1نحو المزارات القديمة:

.2نحو المعبد الواحد:

العهد الجديد

مقدمة

تمارس عادة الحج في أكثر الأديان، وهي سابقة بكثير لتدوين الكتاب المقدس. فالحج رحلة يقصد بها المؤمنون إلى مكان تقدَّسَ بظهورٍ إلهي، أو بنشاط معلم ديني، من أجل تقديم صلاتهم في إطار ملائم لذلك بصفة خاصة. وزيارة المكان المقدس، التي بها يُختتم الحج، يجري التمهيد لها عادةً يبعض طقوس التطهير. وتتم الزيارة في تجمع من شأنه أن يظهر للمؤمنين الجماعة الدينية التي ينتمون إليها. وبذلك يكون الحج بحثاً عن الله، ولقاء معه، في إطارٍ عبادة.

العهد القديم

.1نحو المزارات القديمة:

قبل أن تتحقق وحدة المعبد القدسي، بفضل الإصلاح الذي تمَ على يد يوشيا وورد ذكره في سفر التثنية، يصادف وجود مراكز كثيرة للحج. وفي إسرائيل توجد أماكن مقدسة، مرتبطة بالتاريخ المقدس، يقصد الشعبُ إليها بحثاً عن إلهه. ولا يذكر تاريخ الآباء إلا حجاً واحداً بالمعنى الحصري (تكوين 35: 1- 7). إلا أنه عند عرض الظهورات الإلهية التي حظي بها إبراهيم (تكوين 12: 6- 7 في شكيم، 18: 1 في مصر)، واسحق (تكوين 26: 24 في بئر سبع)، ويعقوب (تكوين 28: 2 1، 35: 9 في بيت إيل، 32: 31 في فنوئيل)، يحاول الرواة أن يثبّتوا شرعية تبنّي المعابد الكنعانية، على أساس أن أولئك الآباء قد استخدموها. إنهم يتولون شرح مميزات هذه المعابد: مذابحها (تكوين 12: 7- 8، 13: 4، 26: 25، 33: 20)، وأنصابها

(تكوين 28: 18)، وأشجارها المقدسة (تكوين 12: 6، 8 1: 1، 21: 33)... ويضعون قواعد الطقوس التي يقوم بها هناك الحجاج اللاحقون: الدعاء لأمم الله تحت عدة ألقاب (تكوين 12: 8، 13: 4، 21: 33، 33: 25)، ومسحا الزيت (تكوين 28: 18، 35: 14)، والتطهيرات (تكوين 35: 2- 3)، و العشور (تكوين 14: 0 2، 28: 22). ويُلاحَظ فيما بعد استمرار الإجتماعات الدينية لأمد طويل، ومن ثم مواصلة تدفق الحجاج على مزارات متفاوتة الأهمية: شكيم (يشوع 24: 25، قضاة 9: 6، 1 ملوك 12: 1- 9)، وبيت إيل (1 صموئيل 10: 3 يبُين أن ثمة حجاجاً، 1 ملوك 12: 29 - 31، عاموس 5: 5، 7: 13)وبئر سبع (عاموس 5: 5). ونرى أيضاً ظهور مزَارَي عُفْرة (قضاة 6: 24) وصُرعة أي الصخرة، (قضاة 13: 19- 20)، وفيهما يحتفل بذكرى ظهورات ملاك الرب، ومزار شيلو، حيث مقر التابوت، وحيث يحتفل كل سنة بعيدٍ للرب (قضاة 21 - 19): فإلى هذا العيد "يصعد" في الواقع ألقانة مع نسائه (1 صموئيل 1: 3). وتذكر القصص القديمة اجتماعات دينية أخرى في المصفاة (1 صموئيل 7: 5- 6)، وفي الجلجال (1 صموئيل 11: 15)، وفي جبعون (1 ملوك 3: 4)، وفي دان (1 ملوك 12: 29)، إلا أنه منذ أن أدخل داود التابوت إلى أورشليم (2 صموئيل 6)، ومنذ أن بُني هيكل سليمان (1 ملوك 5 إلى 8). تتخذ زيارات الحج إلى أورشليم مكانة من الأهمّية الغالبة (1 ملوك 12- 27) فمنذ زمن طويل إذن، تفرض مدونّات تشريع العهد القديمة (يهوويّة: خروج 34: 18- 23 إلوهيميّة: خروج23: 14- 17) على الذكور من السكان. أن يتقدموا ثلاث مرات في السنة أمام الرب الإله. ويجب إتمام هذه الفريضة في مختلف معابد البلد بمناسبة الأعياد

.2نحو المعبد الواحد:

إن إصلاح يوشيا، الذي كان حزقيال قد شرع في رسم خطوطه الأولى (2 ملوك 18: 4 و22، 2 أخبار الأيام 29: 31)، يلغي المعابد المحلية، ويقرر الإحتفال في أورشليم بعيد الفصح (2 ملوك 23، 2 أيام 35)، وبعيدَيْ الأسابيع والمظال (تثنية 16: 1- 17). فيُحاول هذا الإصلاح أن يجمع شمل الشعب أمام إلهه، مع وقايته من

عدوى الإنحرافات الوثنية المحلية. ويتعرض هذا الإصلاح على الأرجح لإعادة النظر فيه عند موت يوشيا. إلا أنه بعد العودة من السبي، يصبح هيكل أورشليم المعبد الوحيد بلا مُنازع. وبمناسبة الأعياد السنوية الكبرى، يقصد إليه الحجاج من كل أنحاء فلسطين، وأيضاً من الشتات الذي يزداد امتداداً على مرّ الزمن. وتعبّر مزامير الصعود إلى أورشليم (المزمور من 120 إلى 134) عن صلاة الحجاج، وعن مشاعرهم: تعلقهم ببيت الرب وبالمدينة المقدسة، وإيمانهم، وسجودهم، وفرحهم بتحقيق وحدة الشركة الحقيقية لشعب الله قي اجتماع الصلاة الطقسية. ويورد الاختبار المألوف عند بني إسرائيل تعبيراً رائعاً عن رجاء الأزمنة الأخيرة: فيقوم الخلاص، مصوَّر على مثال الحج، كيومٍ اجتماع الشعب واجتماع الوثنيين، وقد تم اتحادهم أخيرا معاً (إشعيا 2: 2- 5، 60، 66: 18- 21، ميخا 7: 12، زكريا 14: 16-19، طوبيا 13: 11)

العهد الجديد

في البدء لا يأتي العهد الجديد بوضع جديدٍ في هذا الصدد؛ فعند بلوغ يسوع الاثني عشرة سنة من عمره "يصعد" مع أبويه إلى أورشليم، احتراماً لأمر الشريعة (لوقا 2: 41-42)، وطوال مدة رسالته "يصعد" إليها أيضاً بمناسبة مختلف الأعياد (يوحنا 2: 13، 5: 1، 7: 14، 10: 22- 23، 12: 12). وبولس نفسه، بعد مرور أكثر من خمس وعشرين سنة على صلب المسيح، يصمم على القيام بحج العنصرة (أعمال 20: 16، 24: 11). لا أن يسوع تنبأ عن خراب الهيكل (مرقس 13: 2//)، والرفض من جانب جانب إسرائيل يجعل القطيعة تامة بين الكنيسة واليهودية. بل أكثر من ذلك، فإنه بقيامة يسوع تتزكز عبادة المؤمنين في شخصه الممجد، هيكلّ المسيحية الجديد، وليس بعد في أي مكان من الأرض (يوحنا 2: 19- 1 2، 4: 1 2- 23). فمنذ القيامة تتمثل بها حياة شعب، باعتبارها الحج الحقيقي إلى الأزمنة الأخيرة (2 كورنتس 5: 6- 8، عبرانيين 13: 14) وهذا الحج هو أيضاً خروج " يقوده الرب يسوع (أعمال 3: 15، 5: 31، عبرانيين 2: 10)، وتكون غايته حقائق روحية: جبل صهيون، وأورشليم السماوية، وجماعة الأبكار

المكتوبة أسماؤهم في السموات (عبرانيين 12: 22- 24)، والهيكل الذي هو"الرب الإله سيد الكل... كما أنه هو أيضاً الحمل" (رؤيا 21: 22- 26). وتعلُّق الكنيسة بالتاريخ هو أشد من أن تنكر كل تقدير للزيارات إلى الأماكن التي عاش المسيح فيما حياته الأرضية، أو إلى تلك التي ظهر فيها خلال حياة قديسيه: إنها ترى في هذه التجمعات عند أماكن نشاط المسيح فرصة مانحة أمام المؤمنين للاشتراك في وحدة الإيمان والصلاة. فهي تحاول على الأخص تذكيرهم فيها بأنهم على مسيرة نحو الرب وتحت قيادته.

حرب

.1مقدمات:

.2صور القتال الأخير:

مقدمة

الحرب ليست فقط حدثاً بشرياً يثير مشكلات أدبية، ولكنّ وجودها في عالم الكتاب المقدس يفسح المجال للوحي كي يوضح، انطلاقاً من اختبار مألوف، وجهاً أساسياً من الدرامة التي تزج فيها الإنسانية وتعلق عليها خلاصها: أي القتال الروحي بين الله والشيطان. حقاً إن هدف مخطط الله هو السلام، ولكن هذا السلام نفسه يفترض انتصاراً يأتي الفوز به بعد كفاح.

العهد القديم

أولاً: حروب بشرية ومعارك الله

.1الحرب هي، كصورة من صور العنف، عنصر هام في الوضع البشري. لقد كانت في الشرق القديم مرضاً مستوطناً، فعلى مدار السنة، كان الملوك يخرجون في حملة (2 صموئيل 11، 1)، وعبثاً كانت الإمبراطوريات تحاول، في أوقات الحضارة البهيرة، أن تبرم معاهدات سلام دائم " فتطور الأحداث سرعان ما كان ينقض هذه الاتفاقات الهشة، وسوف يشتمل تاريخ إسرائيل في هذا الإطار على اختبارات للمعارك البشرية، هي مثيرة أحياناً، ووحشة أحياناً أخرى. ولكن بإدخال هذه الاختبارات في تطلعات مقاصد الله، تكتسب معنًى دينياً خاصاً: فتظهر الحرب كحقيقة دائمة من حقائق هذا العالم، وكشّر، في الوقت نفسه.2. مع ذلك فحين نقل الشرق القديم نتائج اختباره الاجتماعي إلى المجال الديني، لم يكن ليُغفل عن إدخال الحرب في مفهومه للعالم الإلهي. كان يتخيل ببساطة أن في الأزمنة الأولى حرباً قامت بين الآلهة، تكون كل الحروب البشرية امتداداً ومحاكاة أرضية لها. واسرائيل مع أنه قد وضع حداً لتعدد الآلهة التي تقوم مثل هذه الصور على افتراض وجودها، يحتفظ مع ذلك بصورة الله المحارب (مزمور 74: 13- 15، 89: 0 1- 11)،

ولكنه يشكلها بحيث يطابقها مع إيمانه بالتوحيد، ويعطيها مكانة في تحقيق قصد الله على الأرض.

ثانياً: اسرائيل في خدمة حروب الله

.1إن التطلعات التي أتاحها عهد سيناء، ليست تطلعات سلام وإنما تقوم على قتال: فالله يعطي شعبه وطناً، ولكن على هذا الشعب أن يغزوه غزواً (خروج 23: 27- 33). إنها حرب هجومية، وهي مقدسة، ولها ما يبررها في تطلعات العهد القديم: كنعان بحضارته الفاسدة، المقرونة بعبادة لقوى الطبيعة، يُشكل فخاً لإسرائيل (تثنية 7: 3- 4)، ولذا يوافق الله على إفنائه (تثنية 7: 1- 2). وهكذا ستصبح حروب إسرائيل القومية "حروب الله"، ويقع الحرم على ما تسفر عنه من غنيمة (يشوع 6). وأكثر من ذلك، فإن الله، بإنشائه إسرائيل في التاريخ، إنما يقيم ملكه " الخاص في هذه الدنيا، عن طريق شعب يرتب له عبادة، ويحفظ شريعته. وإسرائيل بدفاعه عن استقلاله ضد المعتدين عليه من الخارج، إنما يدافعٍ في الوقت نفسه عن حق الله: وكل قتال دفاعي هو أيضا "حرب الله".2. وهكذا يختبر إسرائيل خلال قرون، حياة حرب، حيث يسخر الحماية القومية في خدمة قضية دينية. حروب هجومية ضد سيحون وعوج (عدد 21: 21-35) (تثنية 2: 26 إلى 3: 17)، ثم غزو كنعان بواسطة يشوع (يشوع 6 إلى 12). ثم حروب دفاعية ضد مدين (عدد 31)، وضد طغاة عهد القضاة (قضاة 3 إلى 12) وحرب تحرير قومي، مع شاول وداود (1 صموئيل 11 إلى17، 28 إلى 30، 2 صموئيل 5، 8 و. 1). ويظهر إسرائيل، في مجموع هذه الأحداث، كمدافع عن الله في هذه الدنيا، وملكه هو وكيل الله في التاريخ. فحرارة الإيمان تتطلب أعمالاً حربية وشجاعةً، يساندها اليقين المعتمد على العون الإلهي، والأمل في نصر سياسي وديني معاً (راجع مزمور 2، 45: 64، 60: 7- 14، 110). إلا أن التجربة سوف تكون كبيرة، بالخلط بين حق الله ورفاهية إسرائيل على الأرض.

ثالثاً: حروب الله في التاريخ

.1الله يحارب من أجل شعبه:

ليست حروب الله التي خاض غمارها إسرائيل إلا وجهاً من معارك خاضها الله في التاريخ البشري. فمنذ البدء، وهو شخصياً في صراع مع القوى الشريرة التي تناهض مقاصده. يظهر هذا الأمر بوضوح في تاريخ شعبه، عندما يحاول أعداء مختلفون إعاقة سير تلك المقاصد. عندئذ يتدخل الله، مؤكداً سيطرته على الأحداث فيباشر سلطانه، ويعيش إسرائيل حالات نجاة عجيبة: فحين الخروج من مصر، يحارب الله ضد مصر وينزل بها آيات من كل نوع (خروج 3: 20)، يضربها في أبكارها (خروج 11: 4...)، وفي فرعون حاكمها (خروج 14: 18...). وفي كنعان، إذ يساند الله جيوش إسرائيل (قضاة 5: 4 و20، يشوع 5: 13- 14، 10:10- 14، 2 صموئيل 5: 24). وعلى مر الأجيال يساعد الملوك (مزمور 20 و 21)، وينجي مدينته المقدسة (مزمور 48: 4- 8، 2 ملوك 19: 32- 36). فكل تلك الأعمال تبين كيف أن الصراعات البشرية لا تصل إلى غايتها إلا بقوته تعالى: فالبشر يقاتلون، ولكن الله وحده يعطي النصر (مزمور 118:. 1- 14، 121: 2و 24).

.2الله يحارب ضد الخطأه:

إلا أن معارك الله على الأرض ليست غايتها الأخيرة النصر الزمني لإسرائيل. فمجده من طبيعة أخرى، وملكه من نظام آخر. فما يصبو إليه هو إقامة ملكوت الرخاء والعدالة. على نحو تحدده شريعته. وتقوم رسالة إسرائيل على تحقيق هذا الملكوت. على أنه إذا تخلف عن ذلك، فإن الله يضطر إلى محاربة شعبه الخاطى على الطريقة التي يحارب بها القوى الوثنية. ولذا، ففي مقابل خيانات إسرائيل، يعيش هذا خبرة الانكساريات الحربية: في زمن مكوثه في البرية (عدد 14: 39 44). وفي عهد يشوع (يشوع 7: 2...،) والقضاة (1 صموئيل 4). وشاول (1 صموئيل ا3). وفي زمن الملوك تعود الأوضاع إلى سيرتها الأولى بشكل دوري، وبعد التخريب بالغزوات المتعددة " سينتهي الأمر باسرائيل ويهوذا إلى اختبار دمار

قومي شامل. في نظر الأباء، تلك تكون نتائج ضربات الدينونة الإلهية: هو الله يضرب شعبه الخاطئ (إشعيا 1: 4- 9)، وهو الذي يدفع الغزاة إلى إنزال العقاب عليه (إرميا 4: 5. 5: 17، 6: 2 5 إشعيا 5: 26-30). فجيوش بابل تكون في إمرته، (إرميا 25: 14- 38) ونبوخذ نصر يكون في خدمته (إرميا 27: 6- 8). خلال هذه الأحداث الرهيبة، يفهم إسرائيل الآن أن الحرب هي في أساسها شر، وهي كنتيجة للبغض بين الشر تبلغ حدَّ قتل الأخ لأخيه (راجع تكوين 4)، وتكون مرتبطة بمصير سلالة من الملوك خاطئة: إنها نكبة من الله، وهي لن تختفي من الدنيا تماماً إلا حينما تكون الخطيئة ذاتها قد اختفت (مزمور 46: 10 ،، حزقيال 39: 9- 10)، ولهذا، فإن وعود الأنبياء عن آخر الأزمنة تنتهي جميعها برؤية عجيبة لسلام شامل (إشعيا 2: 4، 11: 6- 9 الخ). ذلك هو الخلاص الحقيقي الذي ينبغي لإسرائيل أن يصبو إليه، أكثر منه إلى حروب مقدسة مؤداها الغزو والخراب.

رابعاً: معارك آخر الأزمنة

.1هجوم القوى المعادية:

إن هذا الخلاص لن يأتي مع ذلك بدون قتال، إلا أنه، حينذاك، سوف يخلو طابع الكفاح الديني في أساسه من المؤثرات الزمنية، أكثر مما كان في الماضي. لا شك أن الإشارة إليه مقدماً تتخذ أيضاً طابع هجوم عسكري من جانب الوثنيين ضد أورشليم (حزقيال 38. زكريا 5 1: 1- 3 يهوديت 1 إلى 7). إلا أنه في رؤيا دانيال التي كتبت خلال الاضطهاد الدموي الذي شنه أنطيوكوس، يتضح أن القوة المعادية، المتمثلة في صورة ملامح حيوانات فظيعة، تهدف أول ما تهدف إلى "شن الحرب عام القديسين" ومهاجمة الله ذاته (دانيال 7 19- 25، 11: 40- 545 راجع يهوديت 3: 8). وخلف القتال السياسي تلوح معالم القتال الروحي الذي يشنه الشيطان وحلفاؤه ضد الله.

.2تعقيب لله:

أمام هذا الهجوم الذي تشنه إمبراطورية وثنية مستبد على إيمان اليهودية، تستطيع هذه الأخيرة أن تقاوم أيضاً ثورة عسكرية لها صلة بتقاليد الحرب المقدسة (1 مكابيين 2 إلى 4، 2 مكابيين 8 إلى10). و بالفعل تدرك اليهودبة أنها انخرطت في قتال أسمى، عليها من أجله أن يعتمد أولاً على عون الله (راجع 2 مكابيين 15: 22- 24، يهوديت 9). فالله هو الذي في الزمن المرسوم، سيقضي بموت الوحش (دانيال 7: 11 و 26)، ويحطم سلطانه (دانيال 8: 25، 11: 45). هذه الرؤيا تتخطى مستوى الحروب الزمنية، و تؤدي إلى المعركة السماوية التي بواسطتها سيتوج الله كل الذين ساندهم من قبل في التاريخ (راجع إشعيا 59: 5 1- 20، 63: 1- 6)، وكل الذين يساندهم حالياً، دفاعاً عن الأبرار ضد أعدائهم (مزمور 35: 1- 3). وسوف يكون لهذه المعركة إطارها. في صورة الدينونة الأخيرة. سيضع حداً في الدنيا لكل جور (حكمة 5: 17- 23)، وبذلك سوف يمهد مباشرة لملك الله على الأرض. ولذا فسوف يعقب ذلك سلام أبدي، يشترك فيه جميع الأبرار (دانيال 12: 1- 3، حكمة 4: 7- 9، 5: 15- 16).

العهد الجديد

يتمم العهد الجديد هذه الوعود. فحرب آخر الأزمنة تدور في ميادين ثلاثة: في حياة يسوع الأرضية، وفي تاريخ كنيسته، وفي المنتهى الأخير.

أولاً: يسوع

تظهر تماماً في يسوع طبيعة قتال آخر الأزمنة في عمقها إذ ليس في الأمر قتال زمني لإقامة مملكة في هذا العالم (لوقا 22: 50- 51 ويوحنا 8 1: 38). لذلك ينبذ يسوع كل عنف بشري في سبيل الدفاع عنه (متى 26: 52، يوحنا 18: 11). وإنما القتال روحي ضد الشيطان، وضد العالم، وضد الشر. يسوع هو القوي الذي يأتي ليذعر سيّد هذا العالم على الأرض (متى 4: 1- 11//، 12: 27- 29//، لوقا 11: 18- 20) ولذا يقاوم هذا الأخير بالشروع في هجوم أخير على يسوع: فالحكم

بموت يسوع هو محاولته الأخيرة (لوقا 22: 3، يوحنا 13: 2 و 27، 14: 30). إنه هو الذي يثير حركة القوى الأرضية المتآمرة ضد مسيح الرب (أعمال 4: 25-28، راجع مزمور 2). ولكن بعمله هذا، إنما يعجل بهزيمته. ومن الغرابة أن يكون صليب "يسوع في الواقع تأكيداً لنصره" (يوحنا 12: 1 3). وحينما يقوم من الأموات فإن القوى المعادية، الشريرة، المجردة من سيادتها تحضر في موكبه المنتصر (كولسي 2: 15) فهو إذ يقهر العالم بموته (يوحنا 16: 33)، يتولى منذ ذلك الحين السيادة على التاريخ (رؤيا 5: 1)، ولكنّ القتال الذي قاده بشخصه سوف يمتدّ خلال الأجيال في حياة كنيسته.

ثانياً: كنيسة يسوع

.1الكنيسة المجاهدة:

إن الكنيسة كيان له قدره، وليس داخلاً في إطار النظام الزمني، على نحو ما ظل عليه شعب إسرائيل القديم. وبالتالي الحروب البشرية لا تعود من شأنها. ولكنّ الكنيسة على مستواها الخاص، تكون هي في حالة جهاد سوف يمتد امتداد تاريخ العالم الحاضر. فما يجلبه يسوع بواسطتها للبشر هو فعلاً، من زاوية معيّنة، السلام مع الله والسلام فيما بينهم (لوقا 2: 4 1، يوحنا 14: 27، 16: 33). ولكن مثل هذا السلام، ليس من هذا العالم. ولذا إن بني البشر الذين يؤمنون به سوف يواجهون دوماً بغض العالم (1 يوحنا 15: 18- 1 2): فعلى المستوى الزمني، لم يجلب يسوع لهم سلاماً بل سيفاً (متى 10: 34//)، لأن ملكوت الله يتعرّض للعنف (متى 11: 12//). ومن الناحية الفردية، يتوجب على كل مسيحي أن يخوض غمار قتال، ليس ضد أعداء من لحم ودم، ولكن ضدّ الشيطان وأعوانه (أفسس 6: 10- 12، 1 بطرس 5: 8- 9). ومن الناحية الجماعية، ستتعرض الكنيسة لهجمات قوى هذا العالم، التي ستتحالف والشيطان، كما كانت رومة الإمبراطورية، بابل الجديدة (رؤيا 12: 17 إلى ،10:13، 17)

.2الأسلحة المسيحية:

في هذا القتال، لم تعد الكيسة وأعضاؤها ليلجأوا إلى أسلحة زمنية، ولكن إلى تلك التي وهبها يسوع. فالفضائل المسيحية هي أسلحة النور التي يتسلح بها جندي المسيح (1 تسالونيكي 5: 8، أفسس 6: 11 و13- 17)، إنه الإيمان بالمسيح الذي يقهر الشرير والعالم (1 يوحنا 2: 14، 4: 4- 5: 54). وفي الظاهر يستطيع العالم أن ينتصر على المسيحيين عندما يضطهدهم ويقتلهم (رؤيا 11: 7-. 1). ولكن هذا نصر وقتي يمهد لإنقلاب في الأوضاع، كما كان صليب المسيح يعد لقيامته بالمجد (رؤيا 11: 11 و 15- 18). فيكون الحمل بموته قاهراً لإبليس، وعلى المنوال ذاته، ينتصر أتباع المسيح على إبليس باستشهادهم (رؤيا 12: 11، 14: 1- 5). البطولة في مثل هذه المعارك تفوق كثيراً البطولة في حروب الله القديمة، ولا تستوجب قدراً أقل من البسالة.

ثالثاً: المعركة النهائية

.1مقدمات:

على هذا النحو، تتخذ "الأزمنة الأخيرة" التي بدأها يسوع، صورة حرب ضروس حتى الموت بين معسكرين: معسكر المسيح، ومعسكر المسيح الدجال. ليس من شك أن الكفاح يجب أن يزداد دقةً، وقساوةً وحدّةً، كما تقدم التاريخ واقترب من نهايته. ولكنّ العالم الشرير، عالم الخطيئة، إنما يقع تحت قضاء دينونة إلهية، ويحمل مصيره علامة تلك الدينونة منذ الآن. حينئذ يظهر على الحروب البشرية ملء معناها. في صلب الخبرة الزمنية التي يجتازها بنو البشر، تسجل الحروب علامات الدينونة المقبلة (منى 24: 6//، رؤيا 6: 1- 4، 9: 1- 11). وتكشف المتناقضات الداخلية المقتضى بها على الإنسانية الخاطئة بقدر عدم قبولها سلام المسيح.

.2صور القتال الأخير:

إن الزمن يمضيٍ بشكل أكيد نحو نهايته. فإن كان من جهة المسيح يجمع رويداً رويداً في كنيسته كل أبناء الله المقربين (يوحنا 11: 52)، فمن الجهة الأخرى يحاول الشيطان أيضاً، محاكاةً له، أن يوحد في جيش واحد كل البشر الذين أغراهم. وفي نهاية الأجيال، يظهرهم لنا سفر الرؤيا، مجتمعين تحت قيادته لشن معركتهم الأخيرة (رؤيا 19: 19، 20: 7- 9). ولكنّ المسيح المنتصر سوف يُظهر بوضوح سيادته، كلمة الله المتجلى في مجده ممارساً وظيفة المهلك (رؤيا 19: 11 - 16 و21، راجع متى 24: 30//). إن الوجه الزمني للأحداث آلاتية يختفي بالنسبة إلينا خلف هذه الإشارة الفائقة الطبيعة، التي تنفتح، فيما بعد الزمن، على العقاب الأبدي للشيطان ولأعوانه (رؤيا 19: 20، 20: 10). ثم، وبعد التغلَب على كل تناقض، سواء بين الله والبشر، أو بين المجموعات البشرية المختلفة، فإن سلام أورشليم الجديدة الكامل، سوف يدخل ثانية مع الإنسانية المخلصة إلى الفردوس (رؤيا 21). إن رؤيا النصر النهائي هي التي يقوم على أساسها ثبات القديسين وثقتهم (رؤيا 12: 10). لأنه عندئذٍ سوف تتحول الكنيسة المجاهدة إلى الأبد، كنيسة منتصرةً، مجتمعةً حول المسيح المنتصر (رؤيا 3: 21- 7.(

حرم

لأصل الساميّ الذي يشتق منه لفظ حِرْم، يعني "التنحية جانباً"، و"يحظّر استعماله الدنيوي". هذا وتشير استخداماته الكتابية، بصفة أساسية، إلى تكريس الله .العهد القديمفي النصوص الأكثر قدماً، ليست عادة الحرم، التي يتقاسمها إسرائيل مع جيرانه مثل موآب، قائمة على قتل العدو المنهزم فحسب، بل هي قاعدة من القواعد الدينية للحرب المقدسة. إن إسرائيل الذي يحارب حروب يهوه، لكي ينال النصر، يوقع على الغنيمة حرماً، أي أنه يزهد في أن يخصّ ذاته بالإنتفاع بها، ويتعهّد بنذرٍ أن يكرسها ليهوه (عدد 21: 2- 3، يشوع 6). ويترتب على هذا التكريم الإجهاز على الغنيمة إجهازاً تاماً، سواء كانت من الكائنات الحية أو من الأشياء المادية على السواء، وعدم تنفيذ هذا التكريس يستوجب العقاب (1 صموئيل 15)، وكذلك انتهاك حرمته يجلب الهزيمة (يشوع 7). ويبدو أن التطبيق، في الحياة العملية، كان نادراً

للغاية. فعظم المدن الكنعانية قد احتلها إسرائيل احتلالاً (يشوع 24: 13، قضاة 1: 27- 35)، مثل جازر (يشوع 16: 10، 1 ملوك 9: 16) وأورشليم (قضاة 1: 21، 2 صموئيل 6: 5- 6) بل إن بعض تلك المدن قد أبرم مع إسرائيل معاهدات، كجبعون (يشوع 9) وشكيم (تكوين 34). إن مؤرخي التثنية كانوا يعلمون بأن الحرم لم يكن مطبقاً في حالة الغزو (قضاة 3: 1- 6، 1 ملوك 9: 21). ومع ذلك فقد صاغوا منه الشريعة العامة، مقاومةً منهم للتضليل الذي كانت تثيره الديانة الكنعانية على شعب إسرائيل، ودعماً لقداسة الشعب المختار (تثنية 7: 1- 6). ومن هنا كان العرض النظامي الدقيق لتاريخ الغزو: فلقد نُقل إلى الماضي ردّ فعل ديني، كان المقصود منه أساساً هو سيادة الله المطلقة على الأرض المقدسة وعلى سكانها. ويبدو أن تطور لفظ حرم قد أدى إلى الفصل بين عنصريه: فمن جهة، الإبادة والعقاب اللذان تضربان خاصة الخيانة تجاه الله (تثنية 13: 13- 18، إرميا 25: 9)، ومن جهة أخرى، في الأدب الكهنوتي، تكريس كائن بشري أو شيء لله، دون جواز افتدائه (لاويين 27: 28 29، عدد 18: 14).العهد الجديدفي العهد الجديد لم يعد في الأمر مجال للإقدام على حرب مقدسة، أو لإيقاع نذر على الأعداء بالحرم. إلا أن اللفظ لا يزال قائماً للتعبير به عن اللعنة (وفي لوقا 21: 5 تعبير عن التقدمات النذرية في هيكل أورشليم). ويشير اللفظ على شفاه اليهود، في بعض صيغ القسم (مرقس 14: 71، أعمال 23: 2 1)، إلى اللعنة التي يجعلها صاحب اليمين على نفسه في حالة حنثه بيمينه. وأما عند بولس فهي صيغة من صيغ اللعنة، التي تُعبر عن حكم الله على الكفرة (غلاطية 1: 98، 1 كورنتس 16: 22). ولكنه من المحال أن ينطق بها مسيحي ضد يسوع (1 كورنتس 12: 3). وأما عندما يقول إلى الرسل إنه قد يتمنى أن يكون ملعوناً، لو أمكن إخوته بحسب الجسد أن ينالوا الخلاص بهذه الوسيلة، فإنه يُوضح أن ذلك يعني. بالنسبة إليه، الإنفصال عن المسيح (رومة 9: 3). فهذه الصيغة الغريبة تحدد هكذا اللعنة التي ليس بعدها لعنة.

حصاد

أولاً: فرح الحَّصادين
ثانياً: الحصاد والبذار
ثالثاً: الحصاد، حكم الله
.1في يوم الرب:
.2في أزمنة المسيا:
أ) الزارع والحاصد:
ب) فعلة الحصاد:
جـ) في انتظار الحصاد الأخير:

مقدمة

إن الحصاد، أسوة بجني العنب، يعني في نظر الفلاح ثمر عمله، وضمان قوته السنوي، وحكم الطبيعة هذا على عمل الإنسان قد يعني أيضاً حكم الله.

أولاً: فرح الحَّصادين

إن حصاد الشعير (في أبريل= نيسان) وحصاد القمح (في مايو- أيار) هما من مناسبات الأفراح الشعبية. ولا غرو، فغناء صفوف الحصادين ينتشر من أكمة إلى أكمة، فيجعلهم ينسون تعب العمل الشاق وهم يحصدون بالمنجل تحت شمس مُرهقة (راعوت 2، إشعيا 9: 2، إرميا 31: 12، مزمور 126: 6). وفي هذا الفرح، لا ينسون الرب: فالحصاد هو علامة البركة الإلهية وثمرتها. فعلى الله معطي النمو (1 كورنتس 3: 6 7)، ينبغي رفع الشكر (مزمور 67: 7، 85: 13). وهذا الشكر يُعبَّر عنه بعيد الحصاد الطقسي، أي العنصرة، حيث تقدم بواكير" الحصاد (خروج 23: 16، 34: 22)، ولا سيما الحزمة الأولى (لاويين 23: 10). وعلى الحصّاد أيضاً أن يُشرك الآخرين في فرحه، بإظهار كرمه وسخائه. ولذا تأمر الشريعة: " لا تكمّ الثور في دياسه " (تثنيه 25: 4، 1 كورنتس 9: 9)، وعلى وجه الخصوص: "لا تستقص إلى أطراف حقلك الحصاد، ونثار حصيدك لا تلقطه" (لاويين 19: 9،

تثنية 24: 19)، ليكون ذلك من نصيب الفقير والغريب. إن هذا الكرم هو الذي أتاح لبوعز ملاقاة راعوت الغريبة والزواج منها، وراعوت هذه تُعدّ الجدة البعيدة لداود والمسيح (راعوت 2: 15-17، متى 1: 5). إلا أن هذا الفرح المشروع والأخوي، ينبغي أن لا يجعل نظرة الفلاح مقصورة على الأرض. ذلك على الأرجح ما كانت ترمي شريعة السنة السبتيةّ إلى أن تلقّنه وهي التي كانت تلزم بترك الأرض لتستريح، كل سبع سنوات (لاويين 25: 4- 5)، داعية الفلاح إلى العودة إلى الحياة الراعوية، وإلى تفويض أمره إلى الله وحده. وذلك ما يُوضحه يسوع: صعب أن نعتمد على الله أبينا السماوي، مثل "الغربان التي لا تزرع ولا تحصد" (لوقا 12: 24//). ومن ثم فلا يضعنّ الفلاح أمنه ورجاءه في أهرائه المليئة بالقمح، ولا يكزنّ لنفسه، بل "من أجل الله" الذي ذات يوم، سيحصد نفسه (لوقا 12: 16-21، راجع إرميا 17:11.)

ثانياً: الحصاد والبذار

.1إن الحصاد هو ثمرة البذار، وبينهما تجاوب على درجات متفاوتة: يحصد الإنسان ما زرع (غلاطية 6: 7)، فلا حصاد دون تعب (أمثال 20: 4)، "من زرع الظلم يحصد السوء" (أمثال 22: 8)، إن الزارع بالعدل يحصد على حسب الرحمة (هوشع 10: 12-13). إن كل هذا يعني أن "الله يجزي كل إنسان بحسب ثمر أعماله" (إرميا 17: 10). هذا ولا جدوى من الاحتجاج مع العبد الكسلان، إذ يقول: "إن الله يحصد ما لم يزرع" (لوقا19: 21)، لأن الله وهو يخلق البشر ويغذيهم، قد غرس كلمته في كل القلوب (يعقوب 1: 21، مرقس 4: 20).2. ومع أن الحصاد على علاقة بالبذار، فإنه كثيراً ما يتحقق في مناخ روحي مختلف: "الذين يزرعون بالدموع يحصدون بالترنيم" (مزمور 126: 5). وهو يختلف أيضاً في القدر، أجل، إن "من يزرع قليلاً يحصد قليلاً، ومن يزرع كثيراً يحصد كثيراً". (2 كورنتس 9: 6)، إلا أن الحصاد، على طريقة الله، الذي يفيض عطاء على الدوام في أعماله، قد يتجاوز قدر البذرة، فيذهب إلى مائة ضعف قدرها، كما كان الحال بالنسبة إلى إسحق (تكوين 26: 12) لفائدة الأرض الطيبة التي تقبل كلمة الله (متى 13: 8 و

23//).3. وأخيراً، ولو أن المطلب الأمثل هو أن يحصد الإنسان ما زرع (إشعيا 37: 30)، فإن الله قد جعل أزمنة للبذار وأخرى للحصاد (تكوين 8: 22، إرميا 5: 24)، و إذا كان لا مفر للإنسان من أن يصبر حتى نضوج البذرة (مرقس 4: 26- 29)، ولكن بثقة كاملة، بالرغم من المثل القائل: "إن واحداً يزرع وآخر يحصد" (يوحنا 4: 37).

ثالثاً: الحصاد، حكم الله

إن الله، إذ يحصد أعمال البشر، يحكم فيها طبقاً لبرّه وعدله. وإن هذا الحكم، الذي سيأتي عند نهاية الأزمنة واقع مقدماً بمجيء المسيح.

.1في يوم الرب:

إن للحصاد وجهين. إنه يجمع، فيكون الفرح. وقد يقطع أو يطرح أرضاً أو يداس بالنورج، وأخيراً يحرق التبن (إشعيا 28: 27- 28)، وهذا يكون العقاب. فالله أشبه بالقائم بالحصاد، يقطع ويسحق، ويغربل، عندما يعاقب إسرائيل (إشعيا 17: 5، إرميا 13: 24)، أو بابل (إرميا 51: 2 و 33). وعندما يبلغ خبث البشر أشدّه، فلا مناص من "إعمال المنجل: فإن الحصيد قد بلغ" (يوئيل 3: 13)، حصيد دينونة الشعوب. إلا أنه، في الوقت نفسه، بتباين جذري تعكسه إعلانات الأنبياء، يحدث بغتة إعلان الحصاد الفَرِح، الذي يأتي مباشرة عقب التعب (يوئيل 183، عاموس 9: 13، هوشع 6: 11، مزمور: 126: 5- 6).

.2في أزمنة المسيا:

يصبح هذا الإعلان حقيقة بمجيء يسوع.

أ) الزارع والحاصد:

بينما المسيح بالنسبة إلى السابق، هو المغربل الذي يُنقِّي بيدره، ويعزل القمح عن التبن (متى 3: 12//)، يرى المسيحيون أن يسوع هو في آن واحد، الزارع الأمثل، الذي ينشر الكلمة في قلوب البشر (مرقس 4: 93//)، والحاصد الذي يُنثر المنجل في الحقل، حيث يكون الحصاد قد حان (4: 29). فليس ثمة داع للإنتظار: "فالحقول قد ابيضّت للحصاد...، وبهذا يشارك الزارع الحاصد فرحه" (يوحنا 4: 35- 36).

ب) فعلة الحصاد:

فإذا ما بلغ الحصاد نضجه، يدعو المعلم الفعلة إلى العمل (متى 9: 38//). فالتلاميذ وقد أرسلوا في العالم، سيجمعون ثمر عمل سابقيهم، ولا سيما ثمر عمل يسوع، الذي دفع بدمه ثمن تكفير حبة الحنطة. وفي ذلك يصدق المثل الذي يمّر بين الزارع والحصادين (يوحنا 4: 37). ومع ذلك فإن الحصادين أنفسهم "سيغربلون" بالاختبار والاضطهاد (لوقا 22: 31).

جـ) في انتظار الحصاد الأخير:

على أنه إن كانت العنصرة" الجديدة تفتتح عهد حصاد الكنيسة، إلا أن هذا الحصاد لن يكمل إلا في يوم الرب، حيث يأتي ابن الإنسان ويُعْمل منجله في الحصاد الذي بلغ أخيراً نضجه (رؤيا 14: 14- 16، مرقس 4: 29). فحتى مجيء تلك الساعة، سيبقى الزؤان مختلطاً بالحنطة الجّيدة، وعلى الكنيسة أن تدين الشر وتشجبه، ولكن ليس من رسالتها إلقاء الشرير في النار. إن ابن الإنسان هو الذي سيرسل ملائكته في آخر الأزمنة لتنفيذ الحكم، الذي يكون قد أصدره على أعمال البشر (متى 13: 24- 30 و36 و43).

حضور الله

مقدمة

العهد القديم

أولاً: الوعد بحضور الله

ثانياً علامات حضور الله

ثالثاً: شروط حضور الله

1. البحث عن الله:

2. عطية الله:

العهد الجديد

أولاً: عطية حضور الله في شخص يسوع المسيح

ثانياً: سرّ الحضور في الروح القدس

ثالثاً: كمال الحضور في مجد الآب

مقدمة

ليس إله الكتاب المقدس هو العلي فقط، بل هو القريب جداً (مزمور 119: 151). إنه كائن أعلى لا يعزله كماله عن العالم، وفي الآن ذاته يتميز عنه. هو الإله الخالق، الحاضر في عمله (حكمة 11: 25، رومة 1: 20)، الإله المخلص الحاضر في شعبه (خروج 19: 4- 6)، والإله الآب الحاضر في ابنه (يوحنا 8: 29)، وفي جميع الذين يحييهم روح ابنه، والذين يحبونه حباً بنوياً (رومة 8: 14، 28). إنه حاضر فقط كل الأزمنة، لأنه يسيطر على الزمن.، هو الأول والآخر (إشعيا 44: 6، 48: 12، رؤيا 1: 8، 17، 22: 13). إن حضور الله حقيقة واقعية وإن كانت غير مادية. وإن ظهر بعلامات محسوسة، إلا أنه بظل حضور الكائن الروحي الذي يغمر خليقته بحبه (حكمة 11: 24، مزمور 139) ويهبها الحياة (أعمال 17: 25 -28)، ويرغب حبه في أن يمنح ذاته للإنسان ليجعل منه شاهداً نيّراً لحضوره (يوحنا 17: 21).

العهد القديم

إن الله الذي خلق الإنسان يريد أن يكون حاضراً فيه. وإن كان الإنسان بالخطيئة يهرب من هذا الحضور، فإن الله لا يزال يلاحقه بندائه خلال التاريخ: "أين أنت يا آدم" (تكوين 3: 8- 9).

أولاً: الوعد بحضور الله

يتجلى الله أولاً لأناس محظوظين يقويهم ويثبتهم بحضوره، يظهر للآباء الذين يبرم معهم عهداً (تكوين 17: 7، 26: 4، 28: 15)، ولموسى الذي يكلفه بتحرير شعبه (خروج 3: 12). ويوحي لهذا الشعب باسمه وبمعنى هذا الاسم، ويضمن له هكذا أن إله آبائه سوف يكون معه مثلما كان معهم. إذ يسمي الله نفسه يهوه، يعرّف ذاته هكذا: "أنا الكائن" ومعناه أنا الأزلي الذي لا يتغير والأمين، وأيضاً:"أنا الذي هو". أي الكائن هنا، دائماً وفي كل مكان، المرافق لشعبه (3: 13- 15، 33: 16). إن الوعد بهذا الحضور الكلي القدرة، الذي نطق به الله، أثناء إقامة العهد (34: 9- 10)، قد يجدده الله لمختاريه الذين يقود بهم شعبه: مثل يشوع والقضاة (يشوع 1: 5، قضاة 6: 16، 1 صموئيل 3: 19)، والملوك والأنبياء (2 صموئيل 7: 9، 2 ملوك 18: 7، إرميا 1: 8 و 19). وكم يحمل معنى بعيداً أيضاً اسم الطفل الذي أنبأ إشعيا بميلاده، والذي عليه يقوم خلاص الشعب: إن اسمه عمانوئيل، ومعناه "الله معنا" (إشعيا 7: 14، راجع مزمور 46: 8). وحتى عندما يضطر الله أن يعاقب شعبه بالسبي، أو لا يتركه. ولهذا الشعب، الذي لا يزال خادم الله وشاهداً له (إشعيا 1 4: 8- 10، 43:. 1-12)، يظل الله هو الراعي (حزقيال 34: 5 1-´16 وا3. إشعيا 40: 10- 11)، والملك (إشعيا 52: 7)، والعريس والفادي (إشعيا 54: 5- 6، 60: 16). فيعلن الله بأنه سيحقق خلاصه مجاناً حتى يظل أميناً على وعوده. (إشعيا 52: 3، 6)، وبأن مجده سوف يرجع إلى المدينة المقدسة التي تسمى من الآن فصاعداً "الرب هناك" (حزقيال 48: 35)، فهكذا سوف يعلن حضوره لجميع الأمم (إشعيا 45: 4ا- 15)، ويجمعها في أورشليم ويضيئها بنوره (إشعيا .6). وفي النهاية، في اليوم الأخير، سوف يكون حاضراً كديان وكملك على العالم كله (ملاخي 3: 1، زكريا 14: 5، 9).

ثانياً علامات حضور الله

يتجلى الله بعلامات مختلفة. إن ظهور الله في جبل سيناء يثير رهبة مقدسة مما يصحبه من عاصفة، ووعد، ونار، ورياح (خروج 20: 18- 20)، مما نصادفه في تدخلات ولكن الله يظهر أيضاً في جوّ يختلف عَما سبق، في جوّ سلام عدن، حيث يهبّ نسيم خفيف (تكوين 3: 8)، عندما يتحدث الله مع أخلائه، إبراهيم (تكوين 8 :1 23- 33)، وموسى (خروج 33: 11)، وإيليا (1 ملوك 19: 11- 13). ولكن مهما كانت علامات حضور الله متسمة بالنور (مزمور 104: 2) فهو يتشح بهالة من السر والغموض. فهو على شكل عمود غمام ونار، يقود شعبه في الصحراء (خروج 13: 21)، وهو يقيم في وسط شعبه، ومجده يملأ الخيمة التي تحوي تابوت العهد (خروج 40: 34)، وسيملأ فيما بعد قدس الأقداس (1 ملوك 8: 10- 12.)

ثالثاً: شروط حضور الله

لا بدّ للدنو من هذا الحضور الخفي والقدسيَ، من شروط يجب توافرها، ولا بد للإنسان أن يتلقنها من الله.

.1البحث عن الله:

لا بدّ للإنسان من أن يتجاوب مع العلامات التي يدعوه الله بها. ولذا فالإنسان يقدم لله 1 عبادة في أمكنة ترتبط بذكرى ظهور إلهي، مثل بئر سبع أو بيت إيل (تكوين 26: 23- 25، 28: 16- 19). غير أن الله لا يتقيد بأي مكان ولا بأي مسكن مادي. بل إن حضوره الذي يرمز إليه تابوت العهد، يرافق الشعب ويقوده خلال الصحراء جاعلاً منهم مسكنه الحي والقدوس (خروج2،5:19 صموئيل 7: 5-6 و11- 16). ويريد الله أن يسكن مع نسل داود الذي هو بيته. وإذ قبل أن يبني له سليمان هيكلاً، فإنه يصرح أن هذا الهيكل غير قادر على أن يسعه (ملوك 8: 27، راجع إشعيا 66 0 1). ولن يلتقي الناس به هناك، إلا بقدر ما يدعون اسمه بالحق (1 ملوك 8: 29- 30 و41- 43، مزمور145: 18)، أي بقدر ما يبتغون

حضوره عن طريق عبادة حقيقية، عبادة القلب الأمين. ومن أجل الحصول على مثل هذه العبادة مع استبعاد عبادة المشارف العليا وفسادها، قررت حركة الإصلاح، التي قامت بها مدرسة التثنية، الصعود ثلاث مرات في السنة للحج في أورشليم، وإلغاء تقديم الذبائح في غير هذا المكان (تثنية 12: 5، 16: 16). ولا يعني هذا أنه يكفي الصعود إلى الهيكل للقاء مع الرب، ولكن لا بدّ من تقديم عبادة تعبر عن الإحترام اللائق بالله الذي يرانا، وعن الأمانة اللائقة بالله الذي يحدثنا (مزمور 15، 24). وإلا لكان قلبنا بعيداً عن الله (إرميا 12: 2). وفي مثل هذه الحال، يهجر الله الهيكل منبئاً بتدميره، لأن الناس قد جعلوا منه مغارة للصوص (إرميا 7: 1- 15، حزقيال 11). وبعكس ذلك،، فالله قريب من الذين يسيرون معه، مثل رؤساء الآباء (تكوين 5: 22، 6: 9، 48: 15)، ويقومون أمامه مثل إيليا (1 ملوك 17: 1) ويحيون بثقة تحت نظره (صموئيل 16: 8، 23: 4، 19 1: 168)، الذين يستغيثون به في مضايقهم (مزمور 34: 18 -20)، ويطلبون الخير (عاموس 5: 4 و 14). بقلب متواضع ومنسحق (أشعيا 57: 15)، ويكسرون خبزهم للجياع (إشعيا 58: 7): هؤلاء هم الأمناء الذين سوف يعيشون بدون فساد لدى الرب إلى الأبد (حكمة 3: 9، 6: 19).

.2عطية الله:

ولكننا نتساءل: هل يستطيع الإنسان أن يبلغ هذه الأمانة؟ في حضور الإله القدوس، يشعر الإنسان أنه خاطئ (إشعيا 6: 1- 5)، ويدرك عمق الفساد الذي يستطيع الله وحده أن يشفيه منه (ارميا 17: 1، 14). فالله وحده يستطيع أن يغيّر قلب الإنسان، ويضع فيه شريعته وروحه (إرميا 31: 33، حزقيال 36: 26- 28). ويبشر الأنبياء بهذا التجديد الروحي، ثمرة لعهد جديد سوف يجعل من الشعب المقدس مسكناً لله (حزقيال 37: 26- 28). وتعلن كتب الحكمة أيضاً أن الله سوف يرسل آلي الناس حكمته وروحه القدوس، حتى يعرفوا مشيئته، ويصبحوا أصدقاءه، إذا قبلوا في أنفسهم هذه الحكمة، التي يقوم نعيمها في السكنى مع بني البشر (أمثال 8: 31، حكمة 9: 17- 19، 7: 27- 28).

أولاً: عطية حضور الله في شخص يسوع المسيح

إن الروح القدس بحلوله في العذراء مريم يحقق الهبة التي وعد الله بها إسرائيل، وهي أن الرب صار معها، والله صار معنا: عمانوئيل (لوقا 1: 28 و 35، متى 1: 1 2-23). فالواقع أن يسوع ابن داود، هو أيضاً الرب (متى 22: 43- 44)، ابن الله الحي (متى 16: 16) الذي كشف عن حضوره للأطفال (11: 25- 27). هو كلمة الله الذي حلّ في الجسد ليسكن بيننا (يوحنا 1: 14)، ويجعل مجد أبيه حاضراً في جسده الذي هو الهيكل الحقيقي لله (يوحنا 2: 21) . وأن يسوع على مثال أبيه الذي يلازمه دائماً، يسمي نفسه: "أنا هو" (يوحنا 8: 28 29، 16: 32)، وهكذا تحقق الوعد بالحضور الدائم الذي كان يتضمنه هذا الاسم. وفيه حقاً يحل كمال الألوهية (كولسي 2: 9). وعندما أتم رسالته، أكد لتلاميذه أنه، رغم وداعه لهم، سيكون معهم طوال الأيام (متى 28: 20، راجع لوقا 22: 30، 23: 42- 43.)

ثانياً: سرّ الحضور في الروح القدس

لئن تراءى يسوع بعد قيامته من بين الأموات لتلاميذه، فليس ليرجع إليهم حضوره الجسمي، الذي يحسن أن يحرموا منه من الآن فصاعداً (يوحنا 16: 7)، ولكن ليحثهم على أن يبحثوا عنه بالإيمان حيث يحيا: وهو يحيا مع أبيه (20: 17)، وهو حاضر أيضاً في كل البائسين الذين يريد أن نخدمه فيهم (متى 25: 40)، وحاضر في جميع من يحملون كلمته، الذين يريد أن نسمع له عندما يتكلم على لسانهم (لوقا 10: 16)، وهو في وسط من يجتمعون للصلاة باسمه (متى 18: 20). ولكنّ المسيح ليس قائماً فقط ما بين المؤمنين، بل هو فيهم، كما أوحى بذلك إلى بولس الرسول في نفس الوقت الذي كشف له مجده: "أنا يسوع الذي تضطهده" (أعمال 9: 5). فهو يحيا في الذين قبلوه بالإيمان (غلاطية 2: 20، أفسس 3: 17)، والذين يغذيهم بجسده (1 كورنتس 10: 16- 17). إن روحه يحل فيهم، ويحييهم (رومة

8: 9، 14)، ويجعل منهم هيكل الله (1 كورنتس 3: 16- 17، 6: 19، أفسس 2: 21- 22) وأعضاء المسيح (1 كورنتس 12: 12- 13، 27). وبواسطة هذا الروح عينه، يحيا يسوع في الذين يأكلون جسده ويشربون دمه (يوحنا 6: 56- 57 و 63). هو فيهم كما أن الآب فيه (يوحنا 14: 19- 20). تفترض هذه الشركة أن يسوع قد عاد إلى أبيه وأرسل روحه (يوحنا 16: 28، 14: 16- 18). لهذا السبب، من الخير لهم أن يتغيّب عنهم بالجسد (يوحنا 16: 7)، وهذا الغياب هو شرط لحضور باطني يتحقق بعطية الروح. بفضل هذه العطية، ينال التلاميذ المحبة التي تجمع بين الآب والابن (يوحنا 17: 26). ولذلك يقيم الله فيهم (1 يوحنا 4: 12).

ثالثاً: كمال الحضور في مجد الآب

إن حضور الرب هذا، الذي يتمناه بولس للجميع (2تسالونيكي 3: 16، 2 كورنتس 13: 11) لن يتحقّق كاملاً، إلا بعد هجر أجسادنا الفانية (2 كورنتس 5: 8). حينذاك، إذ أقامنا الروح الحالّ فينا (رومة 8: 11)، سوف نرى الله الذي سيكون كل شيء في كل شيء (1 كورنتس 13: 12، 15: 28). وفي المكان الذي أعده يسوع لنا بالقرب منه، سوف نشاهد مجده (يوحنا 14: 2- 3، 17: 24). فنور أورشليم الجديدة التي فيها يسكن الله مع البشر (رؤيا 21: 2- 3، 21- 23) في ذلك الحين، يكمل فينا حضور الآب والإبن بفضل عطية الروح القدس (1 يوحنا 1: 3، 3: 24). هذا هو الحضور الذي يقدمه الرب لكل مؤمن. "ها أنذا واقف على الباب أقرعه" (رؤيا 3: 20) لكنّه ليس حضوراً يسهل على الخليقة البلوغ إليه (متى 16: 17)، ولا مدّخراً لشعب معيّن (كولسي 3: 11) ولا مرتبطاً بمكان ما (يوحنا 4: 21)، إنّما هو عطية من الروح (رومة 5: 5، يوحنا 6: 63)، مقدمة للجميع في جسد المسيح حيث هي بكمالها (كولسي 2: 9)، وهي تعمل في قلب المؤمن الذي يمتلئ إلى كل ملء الله (أفسس 3: 17- 19). ويهب الرب هذه العطية لمن يجيبه مع العروس بقوة الروح: تعال!، أيها الرب يسوع (رؤيا 22: 17- 20).

حق

مقدمة

للحق قطبان، أحدهما جماعي والآخر فردي. إنه النظام الذي يحكم نوع العلاقات البشرية داخل جماعة معيّنة، وهو في الوقت نفسه اعتراف يكفل لكل فرد إمكانيات معينّة، إن لكل جماعة قانونها الخاص بها، يتميز بالأسلوب الذي به تحده وتكفل الحقوق الشخصية لأعضائها. وجماعة بني إسرائيل ليس لها قانونها فقط، بل قانونها هو موضع فخرها أيضاً، فتعتبره واحداً من الإنعامات السامية جداً التي نالتها من الله (تثنية 4: 6- 8.)

العهد القديم

إن اللفظ العبري "ميشبات". وإن كان لا يغطي بالضبط المعاني المعبر عنها بلفظنا الحالي "الحق". ينطبق إلى حد ما على مميزات اللفظ الحالي الأساسية.

.1الحق الذي تفرضه السلطة:

إن "المشبط" هو القرار الذي يصدره من له سلطان النطق بالحكم، أي صاحب السلطة المعترف به. وفي صيغة الجمع يكون مدلول اللفظ مرتبطاً في الغالب بسائر الألفاظ التي تدل على الأوامر والوصايا والتعليمات والمراسيم... في لغة قانونية

تهتم بتحديد مختلف صور السلطة. ومن الطبيعي جداً أن تصبح هذه المصطلحات مفردات شريعة الله، ما دام أنه بمقتضى العهد، تكون كل حياة بني إسرائيل خاضعة لإرادة الله. ومن الناحية العملية، تشكل "المشبطيم" المعطاة من الله لشعبه، القانون بالنسبة لإسرائيل. وهو الحق الذي يمكن أن نقول عنه إنه مقدس، لأنه يعبر عن إرادة الله القدوس. ولكنه يتجاوز من كل النواحي المجال القدسي أي دائرة العبادة بالمعنى الحصري، ليشمل إطار الحياة كلها.

.2الحق والبّر:

إن قيام الإرادة الإلهية الشمولي هذا في نظام، الحق، عند بني إسرائيل، لم يكن يبدو أمراً غير عادي في الشرق القديم. إلا أن ما كان مدعاة للفخر عند الشعب وكان يتسم بسمة الإله الحقيقي، هو أنه ما من أمة من الأمم الكبرى التي كانت تسود العالم، تسلمت من آلهتها قانوناً عادلاً بقدر عدالة قانون يهوه (تثنية 4: 6- 8). هذا وإن الإرتباط بين لفظَي حق وعدل، خلال كل الكتاب المقدس، ليؤكّد أنهما مطلبان حتميان دائمان من مطالب الضمير. هكذا كانت كرازة الأنبياء (عاموس 5: 7 و24، 6: 12...، إشعيا 5: 7 و16...، إرميا 4: 2، 9: 23...)، وذلك كان تعليم الحكماء (أمثال 2: 9)، وتلك هي إحدى الميزات الأساسية للرجاء في المسيا (إشعيا 1: 27، 11: 5، 28: 17...). على أن أول من سيحقق هذا المطلب المثالي هو الله نفسه (مزمور 19: 10، 89: 15، 119: 7...). "أديّان كل الأرض لا يدين بالعدل؟" (تكوين 18: 25).

.3حق المسكين:

إن الصلة بين الحق والعدل تبدو لنا صلة طبيعية. إذ ما قيمة حق لا يضع في اعتباره العدل؟ وما قيمة عدل لا يضمن الحق؟ إلا أن قوة وأصالة هذه الصلة في الكتاب المقدس تنشآن عن الطابع الواقعي والشخصي الذي يتميز به الحق والعدل في الكتاب. فالعدل لا يقوم قط على احترام قاعدة ما، مهما كانت كاملة، ولا حتى

على ضمان المساواة في الغرض، أو معاملة كل واحد تبعاً لاستحقاقاته، وإنما لا بدّ في العدل من أن يكتشف الحاجة الحقيقية عند كل فردٍ، وما يُعوزه من عناية دقيقة، لكي يجد مكانه بين بني جنسه. إن هذا المطلب الجوهري، الأكثر إلحاحاً من الخبز، هو الأساس الذي يقوم عليه الحق، بحيث أن العدل لا يعتبر عدلاً، ما دام لا يُلبي هذا النداء. لذلك فإن هذا الحق يتعلق أول ما يتعلق بأولئك الذين في وضع لا يمكنهم من الإعتماد على أنفسهم، أي الفقراء والحزانى (خروج 23: 6، إشعيا 10: 2، إرميا 5: 28، أيوب 36: 6 و17) إن إسرائيل المذنب ليجد، في شقائه، هذا الحق الناجم عن البؤس. (إشعيا 40: 27، 49: 4.)

العهد الجديد

يختلف أفق العهد الجديد عن القديم اختلافاً كبيراً. فإذا كان العدل لا يزال يحتفظ فيه بمجال واضح، إلا أن فكرة الحق نفسها تبدو وكأنها تتلاشى: ربما كان ذلك لأن شعب الله لم يعد شعباً سياسياً، منظماً اجتماعياً في دولة. فحتى رسالة يعقوب ذاتها، القريبة من عهد الأنبياء، والمعنيّة بأمر الفقراء، لا تشير إلى حق لهم. والنص الوحيد، في العهد الجديد، الذي يستند إلى "الميشيبات" هو صيغة يُحددُ فيها المسيح بثلاث كلمات الزم ما في الشريعة: العدل krisis) ،"ميشبات")، والرحمةeleos ، والأمانة) " pistisمتى23: 23، راجع ميخا 6: 8). هذا برهان على تأكيد يسوع على القيمة الكاملة لإلحاح العهد القديم على الحق، ولكن أيضاً على اتصال هذا اللفظ بالعهد القديم أكثر منه بالعهد الجديد. إن تلاشي الحق هذا يرجع إلى أن مشاكل العدالة الاجتماعية، كانت في الكنيسة الناشئة أقل حدة منها في عهد الأنبياء. كما يرجع أيضاً إلى الأهمية المتزايدة المعطاة للإستعدادات الداخلية، التي عنها تنشأ التصرفات العملية. ومن الواضح أن سبب هذا التلاشي يعود أيضاً إلى أن الإنجيل يحدث تبدلاً هاماً في مفهوم الحقَ نفسه. وإن بقي شخصياً للغاية وفق تصور العهد القديم. فإن قاعدته الذهبية تقرر: "افعلوا للناس ما أردتم أن يفعله الناس لكم" (متى 7: 12). وأما وصية يسوع الخاصة فهي: "ليكن حبّ بعضكم لبعضٍ كما أنا أحببتكم" (يوحنا 13: 34). فليس في العهد الجديد ما يُبطل أو يقلل من مراعاة حق

الآخرين. وهو ما يطالب به العهد القديم. وإنما ثمة إلهام جديد، هو دعوة إلى اتحاد الذات بالآخر، والسهر على الاقتسام والمشاركة إلى حد التضحية كلّ التضحية لأن الحدث وحده في النهاية هو ركيزة الحق.

حقيقة

مقدمة

في اللغة الجارية، يطلق لفظ حق أو حقيقة على كل فكر وكل كلمة تطابق الواقع. وأيضاً على واقع الشيء ذاته حينما ينكشف بجلاء ووضوح للعقل (باليونانية-a lethes=غير خفي). ذلك هو المفهوم العقلي عند اليونان، الذي لا يزال سائداً في الغرب. وأما تعريف الكتاب المقدس للحقيقة فغير ذلك، لأنه يستند إلى اختبار ديني يقوم في الملاقاة مع الله. ومع ذلك يجب أن نقول إن ذلك المفهوم قد عرف، على مر الأجيال، تطوراً ملحوظاً: في حين أنه في العهد القديم كان يعني، قبل كل شيء، أمانة نحو العهد، فقد صار يعني، في العهد الجديد، ملء الوحي الذي يجد مركزه في المسيح.

العهد القديم

إن الفعل العبري "آمان) "راجع لفظة أمين الطقسية: 2 كورنتس 1: 20) 0 الذي منه تشتق لفظة "إيميت" (حقيقة) يعني أساساً أن يكون الشيء صلباً، أكيداً. جديراً بالثقة. فالحقيقة إذاً هي صفة ما هو ثابت. ومجرب، وما يمكن أن نستند إليه. فالسلام الناتج عن الحقيقة (إرميا 14: 13). هو سلام ثابت. ودائم. وطريق الحقيقة (تكوين 24: 48) هو طريق قويم، يقود أكيداً إلى الغاية. فلفظة " بالحقيقة " تعني أحياناً (إشعيا 16: 5) بطريقة ثابتة. دائمة. وأما إذا نسبنا الكلمة إلى الله أو الناس فتعني في الغالب أمانة، ذلك لأن أمانة شخص ما هي التي تحثنا على الثقة به.

1.حقيقة الله:

أن "حقيقة" (إيميت) الله ترتبط بتدخله في التاريخ لصالح شعبه. فالرب هو الإله الأمين (تثنية 7: 9، 32: 4، مزمور 31: 6، إشعيا 49: 7). إن أهمية هذه الصفة لا يمكن تفسيرها جيداً، إلا في إطار للعهد والمواعد " إن الرب الهك هو الله، الاله الأمين يحفظ العهد والرحمة لمحبيه إلى ألف جيل" (تثنية 7: 9). وينصب المزمور 89 بجملته على تمجيد أمانة الله، بمناسبة عهد الله مع داود. على أن المعنى الأساسي للفظ يبدو بوضوحٍ كلي في المزمور 132: 11 (" أقحم الرب لداود بالحق

(إيميت) ولا يخلف ") حيث وصف القسم باسم "إيميت "؟ وبالتالي لا يموت نقضه. وكثيراً ما يأتي اللفظ " إيميت " مصحوباً باللفظ " حيسيد= رحمة " (راجع مزمور 89، 38 1: 2)، للإشارة إلى موقف الله الأساسي بخصوص العهد: إنه عهد نعمة، لم يخلف فيه الله قط (خروج 34: 6- 7، راجع تكوين 34: 27، 2 صموئيل 2: 6، 15: 20). في مواضيع أخرى، ترتبط الأمانة بصفات البرّ (هوشع 2: 1 2- 22، نحميا 9: 33، زكريا 8: 8) أو القداسة (مزمور 71: 22)، وقد تأخذ معنى أكثر اتباعاً، دون ما ارتباط بالعهد. في كثير من المزامير، يصور المرنم الثبات الإلهي كحماية وملجأ للبار الذي يطلب العون الإلهي: ومن هنا تشابيه الحصن، والخوذة، والمجّن (مزمور 91)، التي تبين بوضوح صلابة المؤازرة الإلهية (راجع مزمور 40: 12، 43: 2- 3 ، 3،54 :7، 8:61) تطلق أيضاً كلمة "الحقيقة" (إيميت) على كلمة الله وشريعته. يقول داود للرب: " إن كلامك حق " (2 صموئيل 7: 28)، لأن المواعيد الإلهية تضمن لبيته الدوام. وتشيد المزامير بحقيقة الشريعة الإلهية (مزمور 19: 10، 111: 7-8، 119: 86 و 138 و 142 و 151 و160)، فطبقاً لآخر نص ذكرناه، تعني الحقيقة ما هو جوهري وأساسي في كلمة الله: فلا رجعة فيها، وتبقى إلى الأبد.

.2حقيقة النّاس:

هنا أيضاً يشير الكلام إلى الأمانة كموقف أساسي للإنسان (راجع هوشع 4: 2). " فرجال الحق " (خروج 18: 21، نحميا 7: 2) هم رجال ثقة، إلا أن النصّين يضيفان "أتقياء الله "، الأمر الذي يعطي لهذا التقدير الخلقي طابعاً دينياً. وأما "الحقيقة" في الناس فتعني مباشرة أمانتهم للعهد وللشريعة الإلهية. فهي تصف تصرفات الأبرار في مجملها، ومن هنا نفهم ارتباطها بالكمال (يشوع 24: 14) و بسلامة القلب (2 ملوك 20: 3) والصلاح والإستقامة (2 أيام 31: 20) والبرّ (إشعيا 59: 14، راجع مزمور 45: 5) والقداسة (زكريا 8: 3). " فصنع الحق " (2 أيام 31: 20، حزقيال 18: 9) و"سلك في الحق " (1 ملوك 2: 4، 3: 6، 2 ملوك 20: 3، أشعيا 38: 3) يعنيان أن يكون الإنسان محافظاً أميناً على شريعة

الرب (راجع طوبيا 3: 5). أما في علاقات البشر بعضهم ببعض، فتعني عبارة "صنع الرحمة والحق " (تكوين 47: 29، يشوع 2 :14) التصرف برفق وصدق ومحبة مخلصة، كما تعني " الحقيقة " أيضاً احترام قواعد الحق في ممارسة العدالة (أمثال 29: 14، حزقيال 18: 8، زكريا 7: 9)، والصدق التام في الكلام، إلا أننا هنا أيضاً نجد الفكرة الأساسية لأصل الكلمة: "شفةِّ الحق تثبت إلى الأبد" (أمثال 12: 19).

.3الحقيقة الموحى بها:

في كتب الحكمة والرؤية، يتّخذ مفهوم الحقيقة معنى جديداً بعض الشيء يعدّ للعهد الجديد: فهو يعني تعليم الحكمة أي الحقيقة الموصى بها. وفي بعض المزامير (25: 5، 26: 3، 86: 11)، نجد عبارة " السلوك طبقاً لحق الله " فالحقّ هنا ليس هو مجرد السلوك الأخلاقي، بل الشريعةِّ ذاتها التي يأمرنا الله بحفظها. على الكهنة أن يسلموا "شريعة الحق " (ملاخي 2: 6) أي التعليم الصادر من الله. إلا أن " الحق " هنا يرادف كلمة حكمة: " اشتر الحق ولا تبعه، وكذلك الحكمة والتأديب والفطنة " (1 مثال 23: 23، راجع 8: 7، 22: 21، جامعة 12: 10)، " جاهد عن الحق إلى الموت " (سيراخ 4: 33، في السبعينية). ولما كانت كلمة " حق " تشير إلى مخطط الله وقصده، كان المعنى قريباً أيضاً من كلمة سر (طوبيا 12: 11، حكمة 6: 22) في يوم الدينونة، "سيدرك الأبرار الحق " (حكمة 3: 9)، لا بمعنى أنهم سيختبرون أمانة الله لمواعيده، أو أنهم يرون كيان الله ذاته، بل.بمعنى أنهم سيفهمون قصد عنايته بالبشر. يرى دانيال في "كتاب الحق " (دانيال 10: 21) الكتاب المدوّن فيه قصد الله. أما حق الله فهو إعلان قصده (9: 13)، وهو أيضاً رؤية سماوية أو تفسير لمعناها (8: 26، 10: 1، 11: 2) وأخيراً هو الإيمان الحقيقي أي ديانة بني إسرائيل (8: 12). إلا أن استخدام هذه الكلمة بهذا المعنى ستحتفظ به أيضاً اليهودية المتأخرة في كتبها الحكمية والرؤيوية. في جماعة قمران، نرى أن " فهم حقيقة الله " يرادف معرفة الأسرار (أناشيد قمران) التي لا يتم الحصول عليها إلا بتفسير الشريعة تفسيراً صحيحاً: " فالعودة إلى الحق " (كتاب التربية) هي " العودة إلى

شريعة موسى". باعتبارها تعليماً موصى به، تضمن الحقيقة أيضاً معنى أخلاقياً يضاد البغي والظلم: "أبناء الحق " هم الذين يتبعون "طرق الحق ". وعلى هذا النحو، تشير الحقيقة، في عرف جماعة قمران، إلى مجموع التعاليم الدينية التي يعتقد بها "أبناء العهد."

العهد الجديد

.1تراث العهد القديم:

يستعمل بولس، أكثر من أي كاتب آخر في العهد الجديد، لفظ "حقيقة"، aletheia، بكل المعاني المميّزة التي كانت لها في الترجمة السبعينية. وعلى ذلك، يستخدمها الرسول بعمق الصدق (2 كورنتس 7: 14، 11: 10، فيلبي 1: 18، 1 كورنتس 5: 8)، أو في العبارة " أقول الحق " (رومة 9: 1، 2 كورنتس 12: 6، أفسس 4: 25، 1 تيموتاوس 2: 7). وها هو ذا تعبيرآخر كتابي بكل معنى الكلمة " صدق الله " المستخدم للإشارة إلى أمانة الله في مواعيده (رومة 3: 7، راجع 3: 3، 15: 8، 2 كورنتس 1: 2018: إن مواعد الله الأمين كانت كلها "نعم " في المسيح). وكذلك يستعمل بولس لفظ (aletheia) بمعنى الحقيقة الأدبية والإستقامة بصفتها مضادة للظلم (1 كورنتس 13: 6) ومرادفة للبر (أفسس 5: 9، 6: 14)، فهي تميز السلوك الذي ينتظره بولس من المسيحيين (كولسي 1: 6، 2 كورنتس 13: 8). وسيتميز حكم الله أيضاً بالحق والعدل (رومة 2: 2). تنبع قضية "حق الله " المضادة لبطلان " الأوثان " (رومة 1: 25، راجع 1 تسالونيكي 1: 9) من جدال اليهودية مع الوثنية (إرميا 10: 14، 13: 25، باروك 6: 7 و 47 و50): الإله الحقيقي هو الإله الحّي الذي يمكن الإتكال عليه، والذي يستجيب دعاء شعبه ويخلصه.

.2حقيقة الإنجيل:

هنا يتضح مفهوم الحقيقة المسيحية. فهي ترتبط بموضوع الحقيقة الموحاة كما جاءت في كتب الحكمة وكتب الرؤى. كان اليهود يفاخرون بأنهم يملكون التعبير الكامل

لهذه الحقيقة في الشريعة (رومة 2: 20)، حيث نودع كل إرادة الله (2: 18). إلا أن بولس يدل عبارة "حقيقة الشريعة " بعبارة " حقيقة الإنجيل (غلاطية 2: 5 و 14) أو بعبارة "كلام الحق " (كولسي 1: 5، أفسس 1: 13، 2 تيموتاوس 2: 5). فحقيقة الإنجيل على غرار السر هي موضوع الوحي (2 كورنتس 4: 2، رومة 16: 26، كولسي 1: 26، 4: 3) وهي كلمة الله التي يبشر بها الرسول (2 كور نتس 4: 2 و 5.)

أ) الحقيقة والإيمان:

يجب على الناس الذين توجه إليهم هذه الرسالة أن يسمعوا الكلمة (أفسس 1: 13، رومة 10: 14)، كما يجب عليهم أن يتوبوا ليصلوا إلى معرفة " الحقيقة " (2 تيموتاوس 2: 25). وهم يقبلون حقيقة الإنجيل بواسطة الإيمان (2 تسالونيكي 2: 13، تيطس 1: 1، راجع 2 تسالونيكي 2: 12، غلاطية 5: 7، رومة 2: 8)، إلا أن هذا الإيمان يتطلب، في الوقت نفسه، حب " الحق " (2 تسالونيكي 2: 10). ومع مرور الزمن، ستعني عبارة "الوصول إلى معرفة الحق " (1 تيموتاوس 2: 4، 2 تيموتاوس 3: 7، راجع عبرانيين 10: 26) الإنضمام إلى الإنجيل واعتناق المسيحية، لأن المؤمنين هم في الواقع من يعرفون الحق (1 تيموتاوس 4: 3) الذي لا يختلف في شيء عن الإيمان المسيحي (تيطس 1: 1.)

ب) الحقيقة والحياة المسيحية:

طبقاً للرسائل الكاثوليكية، يولد المؤمنون للحياة الجديدة بكلمة الحق (يعقوب 1: 18، 1 بطرس 1: 23)، وقد تقدست نفوسهم بإطاعة الحق في المعمودية (1 بطرس 1: 22). ولذا يجب عليهم ألّا يحيدوا عن هذا الحق الذي اعتنقوه مرة (يعقوب 5: 19)، وأن يثبتوا في الحق الحاضر، في انتظار الظهور المجيد (2 بطرس 1: 12)، كما ينبغي أن يستمروا في طلب لبن الكلمة، لكي ينموا من أجل الخلاص "

(1 بطرس 2: 2). على هذا النحو، بحسب قول بولس، "يلبسّ المسيحي الإنسان الجديد وفق القداسة التي يطالب بها الحق " (أفسس 4: 24).

جـ) التعليم الصحيح والضلال:

في الرسائل الرعوية يضفي الجدال مع الهراطقة صبغة جديدة على الموضوع. فمنذئذٍ يقوم الحق في التعليم السليم (1 تيموتاوس 1: 10، 4: 6، 2 تيموتاوس 4: 3، تيطس 1: 9، 2: 1) المضاد للخرافات (1 تيموتاوس 1: 4، 4: 7، 2 تيموتاوس 4: 4، تيطس 1: 14) التي يروجها معلمو الكذب (1 تيموتاوس 4: 2). لقد حاد هؤلاء عن الحق (تيطس 1: 14، راجع 1 تيموتاوس 6: 5، 2 تيموتاوس 2: 18، 4: 4)، بل وقاوموه (2 تيموتاوس 3: 8). بيد أن كنيسة الله الحي لا تزال " عمود الحق وقاعدته " (1 تيموتاوس 3: 15).

د) الحقيقة والمسيح:

ليس موضوع رسالة الرسول تعليماً نظرياً بل هو شخص المسيح ذاته (2 كورنتس 4: 5، راجع غلاطية 1: 16، 1 كورنتس 1: 23، 2 كورنتس 1: 19، 11: 4، أفسس4: 20، فيلبي 1: 15): إن المسيح " الذي أُظهر بشراً... وبُشّر به عند الوثنيين وأومن به في العالم " هو الحق الذي تسهرالكنيسة عليه وهوسر التقوى (1 تيموتاوس 3: 16). فالمسيح الحق الذي يبشر به الإنجيل ليس كائناً سماوياً بالمعنى الغنوصي، بل هو يسوع " الشخص التاريخي الذي مات وقام لأجلنا: " إن الحقيقة هي في يسوع " (أفسس 4:21).

3.القديس يوحنا:

يحتل مفهوم الحقيقة عند القديس يوحنا مكانة مرموقة، حيث إن تفكيره اللاهوتي ينصب على موضوع الوحي ويفسر البعض لفظة حقيقة aletheia عند يوحنا بالمعنى الأفلاطوني أو المعنى الغنوصي، كما لو كانت تشير إلى كيان الله ذاته، أو

إلى الذات الإلهية التي تكشف عن نفسها للإنسان. إلا أن يوحنا لا يطلق البتة لفظ "الحق" على الله، الأمر الذي قد يكون أساسياً بموجب هذه المذاهب الفلسفية السابقة الذكر. وفي الحقيقة، لا يقوم يوحنا إلا بشرح موضوع الحقيقة الموحاة، طبقاً لكتب الرؤى وكتب الحكمة وبعض كتب أخرى من العهد الجديد، إلا أنه يتميز بإبراز طابع الوحي للحقيقة وقوتها الباطنية.

أ) كلمة الآب والمسيح بصفته الحق:

ليس الحق، بالنسبة إلى يوحنا، هو كيان الله ذاته، بل هو كلمة الآب (يوحنا 17: 17، راجع 1 يوحنا 1: 8 "لم تكونوا على الحق" و1: 10، و "لم يكن كلامه فيكم"). هذه الكلمة التي سمعها المسيح من الآب (يوحنا 8: 26 و40، راجع 3: 33)، وهي الحق الذي أتى "ينادي به" (8: 40 و 45- 46)، ويشهد له (8 1: 37، راجع 5: 33). فالحق إذاً هو، في الوقت ذاته، الكلمة التي يوجهها إلينا المسيح نفسه، والتي يجب أن تقودنا إلى الإيمان به (8: 31- 32 و 45- 46). على أن الفرق بين هذا الوحي ووحي العهد القديم يبينه بوضوح النص الأتي: "قد أتتنا الشريعة على يد موسى، وأما النعمة" والحق، فقد بلغا إلينا على يد يسوع المسيح " (1: 17)، إذ به وفيه قد ظهر الوحي الكامل والنهائي. وفي حين أن الشيطان هو أبو الكذب (8: 44)، فإن المسيح بالعكس يعلن الحق (8: 45)، وهو"مملوء نعمة وحقاً" (1: 14). على أن الشيء الجديد الذي جاءت به المسيحية عن المسيح أنه هو نفسه الحق (14: 6)، فهو كذلك لا بصفته الإلهية، بل من حيث إنه الكلمة الذي صار بشراً، يحمل في ذاته ملء الوحي، ويخبرنا عن الآب (9: 18). يشرح يسوع معنى هذا اللقب بإدخاله بين لقبين آخرين: هو " الطريق والحق والحياة "، أو الطريق المؤدي إلى الآب: لهذا السبب بالذات وبصفته الإنسانية، هو الحق، فيستطيع أن ينقل إلينا في ذاته وحي الآب: (17: 8 و 14 و 17)، وهكذا يشركنا في الحياة الإلهية (1: 4، 43: 16، 6: 40 و 47 و 63، 17: 2، 1 يوحنا 5: 11-13). على أن هذا اللقب يفصح أيضاً، بطريق غير مباشر، عن شخص المسيح الإلهي،

فإذا كان يسوع هو الوحيد بين الناس، الذي يمكنه أن يكون الحق، فلأنه في الوقت نفسه، هو الكلمة، "الكلمة التي في حضن الآب " (يوحنا 1: 18) أي الابن الوحيد.

ب) روح الحق:

بعدما أتمّ يسوع وحيه للعالم (يوحنا 12: 50)، أخذ ينبئ تلاميذه عن مجيء روح الحق البارقليط (14: 17، 15: 26، 16: 13). وسيقوم عمل الروح الأساسي، في نظر يوحنا. على الشهادة للمسيح (15: 26، 1 يوحنا 5: 6)، وإرشاد التلاميذ إلى معرفة كل الحق (16: 14)، وعلى إعادة كل ما قاله المسيح إلى أذهانهم ليجعلهم يحركون المعنى الحقيقي لأقواله (14: 26). ولما كان دور الروح القدس أن يقود البشر إلى فهم حقيقة المسيح، في الإيمان، فهو أيضاً يدعى " الحق " (1 يوحنا 5: 6). وهو الشاهد للمسيح في الكنيسة، وبالتالي هو باعث الإيمان فينا.

جـ) الحقيقة والقداسة:

يوضح يوحنا بقوة دور الحقيقة في حياة المؤمن، الذي يلزمه أن يحاول أن "يكون من الحق " يوحنا 8 1: 37، 1 يوحنا 3: 19)، أي أن على المسيحي، بعد بلوغه إلى الحياة الجديدة بالإيمان (راجع يعقوب 1: 18، 1 بطرس 1: 22-23)، أن يجتهد في أن يظلّ في حياته اليومية، تحت تأثير الحق الثابت فيه (2 يوحنا 4)، ليصبح إنساناً مولوداً من الروح (يوحنا 3: 5 و 8) 0 إن الذي يثبت " على هذا النحو في كلمة يسوع، هو الذي يستطيع وحده أن يصل إلى معرفة الحق وإلى التحرر الباطني من الخطيئة بقوة هذه الحقيقة (يوحنا 8: 31 - 32): لأن الإيمان يطهّر (أعمال 15: 9)، وبالتالي فإن كلمة المسيح (يوحنا 15: 3)، هي التي تجعلنا نغلب الشرير (1 يوحنا 2: 14). عندما يدع المؤمن زرع الكلمة "يتأصل " فيه بفاعليّة، فلا يرتكب الخطيئة بعد (1 يوحنا 2: 9) ويقدس " نفسه في الحق (يوحنا 17: 17 و 19). على هذا النحو، يرى يوحنا في الحقيقة (aletheia) مبدأ السلوك الباطني، إنه يشحن العبارات الكتابية بملء المعنى المسيحي: فتصبح عبارة

"يعمل الحق " تعني تجول وتبني حق يسوع (3: 21) أو الرجوع إليه بإقرارنا بخطئنا (1 يوحنا 1: 6). أما "السلوك في سبيل الحق " (2 يوحنا 4، 3 يوحنا 3-4) فيعني السير في طريق المحبة (2 يوحنا 6)، والإنقياد في العمل يهديَ من الحق والإيمان. كذلك تكمن محبة الأخوة "في الحق " (2 يوحنا 1، 3 يوحنا 1) في أن نحبهم بقوة الحق الثابت فينا (2 يوحنا 1: 3 راجع 1 يوحنا 3: 18). غير أن السجود "بالروح والحق " (يوحنا 4: 23 -24) هو سجود" ينبع من الداخل. عبادة يبعثها الروح وحق يسوع العامل بقوة روح الحق في أولئك الذين نالوا الولادة الجديدة: وهكذا يصير يسوع الذي هو الحق. الهيكل الجديد، حيث تؤدي العبادة المميزة للأزمنة المسيانية. وأخيراً، تفرض الحقيقة على المؤمن التزامات رسولية: " فالتعاون في سبيل الحق " (3 يوحنا 8) يقتضي الإشتراك مع الكنيسة على نشر رسالة المسيح. فالحقيقة، بالمعنى المسيحي لا تقوم في الغزو الفكري لحقل الكيان الذي لا حد له، بل هي حق الإنجيل أي الكلمة التي يوحي بها الآب والتي تقوم في يسوع المسيح والتي يضيئها الروح القدس، ويتعين علينا أن نقبلها بالإيمان، لتغيير حياتنا. هذه الحقيقة الخلاصية تقدمها لنا الكتب المقدسة الموثوق بها " وتسطع لنا في شخص المسيح الذي هو، في آن واحد، وسيط الوحي كله وملؤه.

حكمة

المقدمة

العهد القديم

أولاً: حكمة بشرية وحكمة بموجب الله

1. منشأ الحكمة في بني إسرائيل:

2. الحكمة المقصودة في هذا البحث:

3. نحو الحكمة الحقيقية:

ثانياً: مظاهر الحكمة

1. فن للنجاح في الحياة:

المقدمة

تشترك كل ثقافات الشرق القديم في البحث عن الحكمة. وقد تركت لنا مصر، وبلاد ما بين النهرين (العراق) تراثاً غنياً في آداب الحكمة. وأما أسطورة الحكماء السبعة فهي ذائعة الصيت. تتوخّى، هذه الحكمة هدفاً عمليّاً: أن يتصرف الإنسان بفطنة ومهارة لينجح في الحياة. يتطلب ذلك نظرة فاحصة عن العالم، كما أنه يقود أيضاً إلى تنظيم قواعد أخلاقية لا تخلو من ارتباط بالدين (لاسيّما في مصر). في القرن السادس ق. م.، يتجه هذا التأمل في بلاد اليونان اتجاهاً يغلب عليه الطابع النظري، وتتحول الحكمة إلى فلسفة. فإلى جانب العلم الذي لا يزال في طور الجنين، والفنون

التي تبدأ في النمو، تؤلف الحكمة عنصراً هاماً من عناصر المدنية. فهي بمثابة الثقافة الإنسانية للشعوب القديمة. في الكتاب المقدس، تتخذ كلمة الله هي أيضاً صورة حكمة. وهو أمر له أهميته، ولكن ينبغي أن نفسره تفسيراً صحيحاً. إن ذلك لا يعني أن الوحي في مرحلة ما من مراحل نموه، قد تحول إلى ثقافة إنسانية. فالحكمة الملهمة، حتى عندما تمتلك ما هو جليل في الحكمة البشرية؟ فإنها تختلف عنها تماماً في طبيعتها. إن هذا الأمر الذي نستشفه في العهد القديم، يصبح واضحاً في العهد الجديد.

العهد القديم

أولاً: حكمة بشرية وحكمة بموجب الله

.1منشأ الحكمة في بني إسرائيل:

باستثناء يوسف (تكوين 1 4: 39- 40) وموسى (خروج2: 10، راجع أعمال 7: 21 -22)، لم يتعرف بنو إسرائيل على حكمة الشرق، إلا بعد استقرارهم في أرض كنعان، ولا بدّ من أن ننتظر بزوغ العهد الملكي، لنشاهد انفتاحهم على تلك الثقافة الإنسانية السائدة في عصرهم. يأخذ سليمان المكان الأول في هذا المضمار: "إن حكمة سليمان فاقت حكمة كل الشرقيين، وحكمة كل مصر" (1 ملوك 5: 9- 14، ر 1 جع 10: 76 و 23- 24). وتشير كلمة "الحكمة" هنا في آن واحد، إلى ثقافته الشخصية وفنه الفريد في حسن القيادة. ولا تخلق هذه الحكمة الملكية أي مشكل بالنسبة إلى المؤمن، فهي هبة من عند الله، نالها سليمان بصلاته (1 ملوك 3: 6- 14). ذلك تقدير فيه كثير من التفاؤل، نجد له صدى في أماكن أخرى: فحيثما كان كتبة البلاط يتدرّبون على ممارسة شتّى ضروب الحكمة (راجع العناصر القديمة في كتاب الأمثال 15 إلى 22، 25 إلى 29). كان المؤرخون الملهمون يثنون على يوسف المدبَر المدرب. الحاصل على حكمته من عند الله (تكوين" 41 و 47.(

.2الحكمة المقصودة في هذا البحث:

إلاّ أن هناك حكمة وحكمة: حكمة حقيقية، وهي التي من عند الله فهو تعالى الذي يهب الإنسان " قلباً قادراً على التمييز بين الخير والشر" (1 ملوك 3: 9). على أن البشر جميعاً، على غرار أبيهم الأول، مجربون بتجربة اغتصاب هذه الميزة الإلهية، أي اكتساب "معرفة الخير والشر" (تكوين 3: 5- 6) بقواهما الخاصة. وحكمة باطلة، وهي التي تجذبهم نحوها الحيّة بحيلها (تكوين 3: 1). تلك هي حكمة الكتبة الذين يحكمون قي كل شيء، طبقاً لوجهات نظر بشرية، و"يحولون إلى كذب شريعة الرب" (إرميا 8: 8). وتلك هي حكمة المستشارين الملكيين الذين يتبعون سياسة محض بشريّة (راجع إشعيا 29: 15- 17). يقاوم الأنبياء هذه الحكمة الأخيرة: "ويل للذين هم حكماء في أعين أنفسهم، عقلاء أمام وجوههم " (إشعيا 5: 1 2). وسيعمل الله على إبادة حكمتهم (إشعيا 29: 14). إنهم سيسقطون في الفخ، لأنهم رذلوا كلمة الرب (إرميا 8: 9). لأن هذه الكلمة هي المنبع الوحيد للحكمة الحقيقية، وهي التي سوف تتعلمها الأرواح التي ضلّت الطريق، بعد إنزال العقاب بها (إشعيا 29: 24). وأما الملك، ابن داود، الذي سيملك " في آخر الأزمنة فسوف يحوزها حيازة كاملة، ولكنه سيستمدها من روح " الرب (إشعيا 11: 2). وعلى هذا النحو، ينبذ التعليم البنوي تجربة الجهد الإنساني الذي يدعي الإكتفاء الذّاتي: إن خلاص الإنسان هو من عند الله وحده.

.3نحو الحكمة الحقيقية:

قد أيّد خراب أورشليم وعد الأنبياء، فقادت حكمة المستشارين الملكيين الكاذبة إلى الخراب والدمار، وما أن أزيل هذا الإلتباس، حتى تمكّنت الحكمة الحقيقية من الإزدهار بحرية في بني إسرائيل. ويقوم أساسا على الشريعة الإلهية التي تجعل من شعب إسرائيل الشعب الوحيد الحكيم والفهيم (تثنية 4: 6). أما مخافة الرب فهي رأس هذه الحكمة وكمالها. (أمثال 9: 10، سيراخ 1: 14- 18، 19: 20). إن الكتبة الملهمين، دون أن يهملوا، في حال من الأحوال، تطلعات هذه الحكمة الدينية، سوف يدمجون فيها من الآن وصاعداً، كل ما قد يقدمه التأمل البشري من خبرات مفيدة. وتظهر في كتب الحكمة المنشورة أو المؤلفة بعد السبي ثمرة هذا الجهد. ولا

غرو، إن الفكر الإنساني، بعد شفائه من ادعاءاته المتعجرفة، قد أخذ يزدهر على ضوء الإيمان.

ثانياً: مظاهر الحكمة

.1فن للنجاح في الحياة:

يتميز الحكيم برغبته في معرفة الطبيعة (1 ملوك 5: 13). إنه يعجب بها، وعلى ضوء إيمانه، يرىَ فيها يد الله القديرة (أيوب 36: 22 إلى 37: 18، 38 إلى 41 " سيراخ 42: 15 إلى 43: 33). إلا أن ما يشغله. فوق كل اعتبار آخر. هو أن يعرف كيف يعيش حياته، ليحظى بالسعادة الحقيقية. ويستحق لقب حكيم أيضاً كل إنسان خبير في صناعته (إشعيا 40: 20، إرميا 9: 16، 1 أيام 22: 15)، إلا أن الحكيم أيضاً هو الخبير الماهر في فن حسن التصرف. ينظر إلى العالم من حوله نظرة ثاقبة، ومتحررة من الأوهام ويعرف ما في العالم من شرور، دون أن يرضى عنها (راجع أمثال 13: 7، سيراخ 13: 21- 23). والحكيم، وهو الخبير في النفس البشرية، يعرف ما يخفيه قلب الإنسان، ما يفرحه وما يحزنه (راجع أمثال 13: 12، 14: 13، جامعة 7: 2- 6). على أنه لا يكتفي بدور الرقيب هذا. فهو كمربّ موهوب بالفطرة، يضع قواعد السلوك لتلاميذه، من حيث الفطنة، والإعتدال في الرغبات، والعمل، والتواضع، والرصانة، والقناعة والصراحه في الكلام الخ... فكل آداب الوصايا العشر متضمنة في نصائحه العملية. وبوحي من الروح الاجتماعية الواضحة في كتاب التثنية وكتب الأنبياء، يلقي "الحكيم النصائح الخاصة بالصدقة (سيراخ 7: 32 34، طوبيا 4: 117)، وتقديس العدالة (أمثال 11: 1، 17: 15)، والعناية بالفقراء (أمثال 14: 31، 17: 5، سيراخ 4: 1- 10). ثم يدعّم نصائحه، مستشهداً بالخبرة، ولاسيما خبرة الشيوخ، إلا أن إلهامه العميق يأتيه من مصدر آخر أعظم بكثير من الخبرة. ولما كان قد حصل على هذه الحكمة بجهد شاق، فإنه لا يبغي شيئاً سوى تسليمها إلى غيره (سيراخ 51: 13 30)، داعياً تلاميذه إلى التدرّب بشجاعة على هذه الصناعة الشاقة (سيراخ 6: 18- 37.)

.2تأمّل في الوجود:

لا ينبغي أن ننتّظر من معلم الحكمة الإسرائيلي تفكيراً نظرياً (ميتافيزيقياً) عن الإنسان، وطبيعته، وقواه، الخ. إلا أنه، عوضاً عن ذلك، يمتاز بشعور حاد بخصوص وضعه في الوجود، ويبحث باهتمام عن مصيره. كان الأنبياء يعطون أهمية خاصة لمصير شعب الله ككل، وكلام حزقيال عن المسئولية الفردية لا يمثل إلا الإستثناء عن القاعدة (حزُقيال 14: 12، 2، 18، 33: 10 - 20). لا ينبغي أن ننتّظر من معلم الحكمة الإسرائيلي تفكيراً نظرياً (ميتافيزيقياً) عن الإنسان، وطبيعته، وقواه، الخ. إلا أنه، عوضاً عن ذلك، يمتاز بشعور حاد بخصوص وضعه في الوجود، ويبحث باهتمام عن مصيره. كان الأنبياء يعطون أهمية خاصة لمصير شعب الله ككل، وكلام حزقيال عن المسئولية الفردية لا يمثل إلا الإستثناء عن القاعدة (حزُقيال 14: 12، 2، 18، 33: 10 - 20). وأما "الحكماء" فإنهم، دون أن يهملوا التأمل في المصير الجماعي لشعب العهد (سيراخ 44 إلى 50، 36: 117. حكمة 10 إلى 12، 15 إلى 19)، يولون اهتمامهم الأكبر إلى حياة الأفراد . يرقّ قلبهم إزاء عظمة الإنسان (سيراخ 24016 الى 17: 14). كما إزاء ضعفه (سيراخ 40: 1-11)، وشعوره بالعزلة (أيوب 6: 11- 30، 19: 13 -22)، وقلقه " تجا5 الألم (أيوب 7، 16)، والموت (جامعة 3، سيراخ 41: 41)، كذلك إزاء انطباع الفراغ الذي يشعر به خلال حياته (أيوب 14: 121، 17، جامعة 1: 4- 8، سيراخ 18: 8- 14)، واضطرابه إزاء الله الذي يبدو له تارة ككائن يفوق إدراكه (أيوب 10)، وأخرى كأنه غائب عنه (23، 30 20 - 23). في هذا الإطار، لا يمكن إغفال مسألة الجزاء، ولاسيما لأن المفاهيم التقليدية تقود إلى إنكار العدالة (أيوب 9: 22- 24، 21: 7- 26، جامعة 7: 15، 8: 14، 9: 2-3). ولكن لا بدّ من جهود طويلة، لكي تجد المسألة حلّها في الإيمان بالقيامة" (دانيال 12: 2- 3) والحياة الأبدية (حكمة 5: 15)، بتجاوز الجزاء الأرضي الذي طالما يخيب الآمال.

.3العلاقة ما بين الحكمة والوحي:

لما كان "الحكماء" يفسحون مكاناً هكذا رحباً للخبرة والتأمل البشري، كان من الواضح أن يكون لتعليمهم صبغة خاصة تختلف عن الكلمة" النبوية، الصادرة عن إلهام إلهي لا يخفى على النبي نفسه. ذلك لا يمنعه من إثراء العقيدة أيضا، بإلقائه على المشاكل المطروحة أمامه ضوء الكتب المقدسة التي طالما تأملها طويلاً (راجع ابن سيراخ 39: 1- 3). غير أنه في الأزمنة اللاحقة، تتلاقى النبوة والحكمة في أدب الرؤى، لتعلمنا أسرار المستقبل. فإذا كان دانيال يكشف الأسرار" الإلهية (دانيال 2: 28- 30 و 47)، فإنه يقوم بهذا غير مدفوع بحكمة بشرية (2: 30)، بل لأن الروح الإلهي الذي يسكن فيه يهبه حكمة فائقة (5: 11 و 14)0 إن حكمة العهد القديم، ذات الطابع الديني، تأخذ هنا شكلاً مميزاً، كان التقليد العبراني القديم يوحي به (راجع تكوين 41: 38- 39). يبدو الحكيم حينذاك وكأنه ملهم من الله على غرار النبي.

ثالثاً: حكمة الله

.1تجسيد الحكمة:

يصل تقديس الحكمة عند كتبة ما بعد السبي إلى أن يلذ لهم، لإبرازها بوضوح أكبر، أن يجسدوها على هيئة شخص (ذلك منذ أمثال 14: 1). في المحبوبة التي ينبغي البحث عنها باشتياق (سيراخ 14: 22- 24) والأم الرؤوم (4 1: 26- 27)، والعروس التي تطعم خبز العقل وتسقي ماء الحكمة (15: 32)، والمضيفة الكريمة التي تدعو إلى مأدبتها (أمثال 9: 1- 6)، بعكس المرأة الماجنة، التي ليس بيتها إلا رواق الموت (9: 1813.)

.2الحكمة الإلهية:

وعلينا ألا نفهم هذا التجسيد كمجرد أسلوب أدبي. فلحكمة الإنسان أصل إلهي يستطيع الله أن يمنحها لمن يشاء، لأنه تعالى هو الحكيم بالذات. وعلى ذلك يشاهد الكتبة الملهمون، في الله، هذه الحكمة التي منها تصدر حكمتهم. وهي كائن إلهي

يوجد منذ الأزل ويدوم مدى الأزل (أمثال 8: 22- 26، سيراخ 24: 9). ولما كانت الحكمة قد خرجت من فم العلي كنسمة منه أو ككلمة (سيراخ 24: 3)، فهي "بخار قوة الله وصدور مجد القدير الخالص، فلذلك لا يشوبها شيء نجس، لأنها ضياء النور الأزلي، ومرآة عمل الله النقية، وصورة جودته" (حكمة 7: 25- 26). إنها تسكن في السماء (سيراخ 24: 7)، تجلس على عرش الله (حكمة 9: 4)، وتحيا في علاقة حميمة معه (8: 3.(

.3نشاط الحكمة الإلهية:

ليست هذه الحكمة مبدأ جمود. إنها تشترك في كل ما يصنعه الله في العالم. لقد كانت حاضرة عند الخلق وكانت تلعب أمامه (أمثال 8: 27- 31، راجع 3: 19- 20، سيراخ 24: 5)، وهي تواصل تدبير العالم (حكمة 8: 1) وعلى مرّ تاريخ الخلاص يبعثها الله في رسالة إلى الأرض. ولقد استقرت في بني إسرائيل، وفي أورشليم مثل شجرة حياة (سيراخ 24: 7-19)، مبدية ذاتها بشكل، واقعي في الشريعة (سيراخ 24: 23- 34). منذ ذاك وهي تقيم في ألفة بين الناس (أمثال 8: 31، باروك 3: 37- 38). تلك الحكمة هي العناية التي توجّه التاريخ (حكمة 10: 1 إلى 11: 4)، وتضمن للناس الخلاص (9: 18). إنها تلعب دوراً يماثل دور الأنبياء، ملقية توبيخها على الأغرار الذين تعلنهم بالدينونة (أمثال 1: 20- 33)، داعية أبناء الطاعة للتمتع بكل خيراتها (أمثال 8: 1- 21و 32- 36)، والجلوس إلى مائدتها (أمثال 9: 4- 6، سيراخ 24: 19- 22). ويعمل الله بواسطتها كما يعمل بواسطة روحه (راجع حكمة 9: 17)، وإذن، فلا فرق بين قبولها والإنقياد للروح. على أن كل هذه النصوص، والتي لم تجعل من الحكمة شخصاً إلهياً بالمعنى الذي يقدمه العهد الجديد، إلا أنها تتعمق في البحث عن صميم سر حياة الله الواحد، وتعد لوحي أكثر دقة.

.4مواهب الحكمة:

ليس من المستغرب أن تكون هذه الحكمة للناس كنزاً يفوق كل ما سواه (حكمة 7: 7- 14). وبرا أنها هي ذاتها هبة من عند الله (8: 21)، فهي الموزعة لكل الخيرات (أمثال 8: 21، حكمة 7: 11): حياة وسعادة (أمثال 3: 13- 18، 8: 32- 36، سيراخ 14: 25- 27)، أمان (أمثال 3: 21- 26)، نعمة ومجد (4: 8- 9) غنى وبر (8: 18- 20)، وجميع الفضائل (حكمة 8: 7- 8)... فكيف لا يحاول الإنسان أن يتخذها له عروساً (8: 2)؟ فهي التي، في الواقع، تصنع أصدقاء الله (7: 22-28). لا فرق بين معاشرتها ومعاشرة الله نفسه. عندما سيعمل العهد الجديد على التطابق بين الحكمة والمسيح. ابن الله وكلمته، فإنه يجد في هذا التعليم الإعداد الدقيق لوحي كامل: إن الإنسان، باتحاده بالمسيح، يشترك في الحكمة الإلهية ويجد نفسه قد دخل في عشرة حميمة مع الله.

العهد الجديد

أولاً: يسوع والحكمة

1.يسوع معلم الحكمة:

لقد قدّم يسوع نفسه لمعاصريه بمظاهر متعددة: ظهر كنبي يحثّ على التوبة، إلا أنه أعظم من نبي (متى 12: 41)، قدم نفسه كمسيا، إلا أنه لا بد له من أن يمر بآلام عبد الرب، قبل أن يتمتع بمجد ابن الإنسان (مرقس 8: 29- 31)، وظهر أخيراً كمعلم، ولكن ليس على طريقة الكتبة (مرقس 1: 21 - 22). على أن خير ما يذكر بطريقة تعليمه، نجده في طريقة معلمي الحكمة في العهد القديم: إنه عن طيب خاطر يستخدم أسلوبهم في العبر والأمثال، ويقدم مثلهم لتابعيه قواعد سلوك للحياة (راجع متى 5: 7). لا يخطئ شهود العيان في فراستهم، إذا ما تعجبوا من هذه الحكمة التي لا نظير لها، والمؤيدة بصنعِ المعجزات (مرقس 6: 2)، وهذه الحكمة يلاحظها أيضا لوقا منذ صبا المسيح (لوقا 2: 40، 52). ويقدّم يسوع، من جهته، حكمته

كموضوع مثير للتفكير: "ملكة الجنوب... جاءت من أقاصي الأرض لتسمع حكمة سليمان، وهھنا أعظم من سليمان " (متى 12: 42.(

.2يسوع حكمة الله:

ما من شك في أن يسوع، باسمه الخاص، يعد تابعيه بهبة الحكمة (لوقا 21: 15). وبعد أن رفضه جيله غير المؤمن، وقبله ذوو القلوب المطيعة لله، يختم تعليمه عن الحكمة بهذا القول العجيب: ولكن الحكمة قد برّها جميع نبيها" (لوقا 7: 35 أو 9 زكتها أعمالها" (متى 11: 19). وينكشف إسلوبه بوضوح أعظم، عندما يطبق على نفسه الأسلوب الذي كان ينسبه العهد القديم إلى الحكمة الإلهية: " تعالوا إلي... " (متى 11: 28- 30، راجع سيراخ 24: 19)، من يأتني لا يرجع أبداً، ومن يؤمن بي لا يعطش أبداً" (يوحنا 6: 35، راجع 4: 14، 7: 37، إشعيا 55: 1- 3، أمثال 9: 1- 6، سيراخ 24: 19 -22). تتعدى هذه النداءات ما نتوقعه من حكيم بين نظرائه الحكماء، إنها تجعلنا نستكشف سر شخصية الابن (راجع متى 11: 25- 27//). وهذا القصد لم يخف على الرسل الذين يسمون يسوع في كتبهم "حكمة الله (1 كورنتس 1: 24 و3.)، وذلك لأنه لا يشرك الناس في الحكمة فحسب، بل وأيضاً لأنه هو بالذات الحكمة. ولذا عندما يتكلم الرسل عن وجوده السابق عند الآب، يستخدمون الألفاظ نفسها التي كانت تستخدم فيما مضى لتعريف الحكمة الإلهية: أو بكر كل خليقة، وصانع الخلق (كولسي 1: 15- 17، راجع أمثال 8: 22- 31)، ضياء مجد الله وصورة جوهره (عبرانِيين 1: 3، راجع حكمة 7: 2625). إن الإبن هو حكمة الآب كما هو أيضاً كلمته (يوحنا 1: 1- 3). كانت هذه الحكمة الشخصية مجربة في الله، وإن كانت تسوس العالم، وتوجّه التاريخ، وقد ظهرت بطريق غير مباشر في الشريعة وفي تعليم " الحكماء". أما الآن فقد ظهرت في يسوع المسيح. وهكذا في شخصه، تبلغ كل نصوص العهد القديم الحكمية هدفها النهائي.

ثانياً: حكمة العالم والحكمة المسيحية

.1رذل حكمة العالم:

في اللحظة التي تتجلّى فيها "الحكمة" على هذا الوجه الأسمى، تتجدد الدرامة التي سبق الأنبياء وأبرزوا معالمها. تحوّلت حكمة هذا العالم إلى حماقة، منذ تجاهلت الله الحيّ (رومة 1: 21 -22، 1 كورنتس 1: 1 2). وقد بلغت أقصى جنونها عندما "صلب الناس رب المجد " (1 كورنتس 2: 8). من أجل ذلك، فقد رذل الله حكمة الحكماء هذه (1: 19- 20، 3: 9 1- 20)، لأنها حكمة " دنيوية بشرية شيطانية" (يعقوب 3: 15). فحتى يسخر الله بها، جزم أن يخلّص العالم بجهالة الصليب (1 كورنتس 1: 17- 25). ولذا عندما يكرز المبشرون بإنجيل الخلاص،، فهم لا يحتاجون إلى الحكمة البشرية، أو الثقافة، أو جمال الأسلوب (1 كورنتس 1: 17، 2: 1- 5): إن حماقة الصليب لا تحتمل الغش ولا الإلتباس.

.2الحكمة الحقيقية:

إذن يبلغ إعلان الحكمة الحقيقية بطريقة غريبة وغير متوقعة. فلا يهبها الله للحكماء والفهماء، بل للصغار (متى 11: 25). فإذلالاً للحكماء المتكبرين، اختار الله ما يعتبره العالم حماقة (1 كورنتس 1: 27). وعلى هذا النحو، ينبغي أن نصير حمقى في نظر العالم، لكي نصير حكماء بحسب الله (3: 18). لأن الحكمة المسيحية لا تكتسب بالجهد البشري، بل بوحي من الآب (متى 11: 25- 27). وهي، في حد ذاتها، شيء إلهي، عجيب وخفي، ومن المحال سبر غورها بالعقل البشري (1 كورنتس 2: 7- 9، رومة 11: 33- 35، كولسي 2: 3). وإن كانت هذه الحكمة قد ظهرت في تحقيق الخلاص التاريخي (أفسس 3: 10)، فلا يمكن منحها إلا بواسطة روح الله، لأولئك الذين ينقادون له (1 كورنتس 2: 10 -16، 12: 8، أفسس 1: 17).

ثالثاً: مظاهر الحكمة المسيحية

.1حكمة ووحي:

يوجد تقارب واضح بين الحكمة المسيحية، كما وصفناها، وبين ما جاء في كتب الرؤى اليهودية، فهي ليست قبل كل شيء قاعدة سلوك، بل إعلان لسر الله (1 كورنتس 2: 6- 8)، وهي قمة المعرفة الدينية التي يطلبها بولس من الله للمؤمنين (كولسي 1: 9)، والتي يستطيع هؤلاء أن يعلّموها بعضهم بعضاً (3: 16) "بكلام مأخوذ عن الروح " (1 كورنتس 2: 13.(

.2حكمة وحياة خلقية:

ومع ذلك فوجه الحكمة الخلقي لا يستبعد تماماً. فعلى ضوء وحي المسيح، حكمة الله، تكتسب كل قواعد السلوك التي كان العهد القديم يلحقها بالحكمة بموجب الله ملء معناها. وتشمل هذه القواعد لا الواجبات الرسولية المرتبطة بالعمل فقط (1 كورنتس3: 2،10 بطرس 3: 15)؟ بل وكل ما يتعلق بالحياة المسيحية اليومية (أفسس 5: 15، كولسي 4: 5). حيث ينبغي الاقتداء بسلوك العذارى الحكيمات، لا العذارى الجاهلات (متى 25: 121). وهذه الإرشادات الخلقية العملية التي يختم بها القديس بولس رسائله، تقوم هنا مقام تعليم الحكماء القدامى. ويبدو هذا الأمر بوضوح أكثر في رسالة القديس يعقوب الذي، بهذا الصدد بالذات، يقابل الحكمة الكاذبة "بالحكمة التي تنزل من فوق " (يعقوب13:3 -17). فهذه الأخيرة تتطلّب استقامة خلقية كاملة على المرء أن يجهد في المطابقة بينها وبين أعماله، مع التماسها من الله في الوقت نفسه كعطية (يعقوب 1: 5). هذا هو الاتجاه الوحيد الذي يسمح لثمار الثقافة الإنسانية بالاندماج في الحياة والفكر المسيحيين. يجب على الإنسان الخاطئ أن يصلب نفسه ويرفض حكمته المتعالية، إن شاء أن يولد ثانيةً في المسيح. إنه إذا ما صنع ذلك سيتخذ جهده البشري بجملته معنى جديداً، لأنه يتم تحت إرشاد الروح.

حمامة

تحت اسم الجنس "حمامة" (بالعبرية، يوناه). يجمع الكتاب المقدس أربعة أنواع أساسية من الطيور، سواء أكانت برية أم لا، وهي اليمام والورشان والقمري والحمام. وهي الطير الوحيد الذي يقدّمه الناس ذبيحة في الهيكل. وهي تقدمة الفقراء ويستعمل خاصة في طقوس التطهير (لاويين 1: 14، 5: 7 و 11وعدد 6: 10، لوقا 2: 24، مستشهداً بلاويين 12: 8). ومن هنا نفهم وجود باعة الحمام في الهيكل (متى 26: 12، يوحنا 2: 14، 16). ألف اليهود عادات الحمام، فكثيراً ما استوحوا منها الكثير من التشبيهات. فمثلاً، يهدر إسرائيل كالحمام، في انتظار خلاص لا يأتي (إشعيا 38: 14، 59: 11، ناحوم 2: 8). وفي بأسه، يودّ أن يطير إلى الصحراء (مزمور 55: 7- 8). وتعرف الحمامة مواقيت الرحيل الموسمية بإدراك غريزي يفتقر إليه إسرائيل فهي تعرفه على الله (إرميا 8: 7). وتوحي هذه الرحلات الموسمية تارة بالهروب نحو الجبال (حزقيال 7: 6)، وأخرى بالتجمع في الوطن (هوشع 11: 11، إشعيا 60: 8). ومن جهة أخرى "فقد صار إفرائيم كحمامة حمقاء لا لبّ لها" (هوشع 7: 11) يذعر من الخطر. ولم يتوقّف يسوع عند أي من هذه المقارنات، وإنّما يتبع أسلوب التضاد، ويطلب من تلاميذه أن يكونوا حكماء كالحيّات وودعاء كالحمام (متى 10: 16). وأخيراً، ففي الكتاب المقدس، كما هي الحال لدى شعراء كثيرين، قد ترمز الحمامة إلى الحب. فيرى الحبيب في حبيبته "حمامته " (نشيد 2: 14، 5: 2). ويطلق إسرائيل على نفسه هذا اللقب: "لا تسلم إلى الوحوش نفس حمامتك " (مزمور 74: 19). وأثناء عماد يسوع، يهبط روح الله على شكل حمامة ويحلّ عليه (متى 3: 36). ولا نجد تفسيراً أكيداً لهذا الرمز. لا نجد هنا أكثر من احتمال في صدد أي تنويه بالحمامة التي عادت إلى نوحٍ في السفينة (تكوين 8: 8- 12). فبعض النقاد، إعتماداً على بعض التقاليد اليهودية، يطابقون بين الحمامة وإسرائيل. والبعض الآخر، اتفاقاً مع تقاليد يهودية أخرى، كانت ترى شكل حمامة في روح الله الذي يرفرف على وجه المياه (تكوين 1: 2)، يعتبرون أن هذا الرمز يوحي بالخلق الجديد الذي تم أثناء عماد يسوع.. ولكن ألا توحي بالأحرى بمحبة الله النازلة بصورة رمزية إلى الأرض؟

حمد

مقدمة
أولاً: إله الحمد
ثانياً: مقومات الحمد
.1حمد واعتراف:
.2حمد وترانيم:
.3الحمد وآخر الأزمنة:
ثالثاً: حمد وعبادة
رابعاً: الحمد المسيحي

مقدمة

نميز في الصلاة عادة بين الحمد، والطلب، والشكر. والواقع أن الحمد والشكر يتواردان في الكتاب المقدس غالباً من حركة واحدة للنفس، ومن الناحية الأدبية، في النصوص نفسها. ذلك لأن الله يبدو جديراً بالحمد على النعم التي يغدقها على الإنسان. عندئذٍ يصبح الحمد بصفة عادية عرفاناً بالجميل وبركة. وحالات التقابل عديدة (مزمور 35: 18، 69: 31، 109: 30، عزرا 3: 11). فالحمد والشكر يدفعان إلى ذات المظاهر الخارجية من الفرح، وبخاصة في طقوس العبادات، فكلاهما يبديان مجداً لله (إشعيا 42: 12، مزمور 22: 24، 50: 23، أيام 16: 40، لوقا 17: 15- 18،، أعمال 11: 18، فيلبي 1: 11، أفسس 1: 6 و 12 و 14)، بينما يعتَرف بعظمته. على أنه بقدر ما تدعو النصوص والمفردات إلى شيء من التمييز، يمكن القول بأن الحمد ينوّه بشخصية الله أكثر منه بعطاياه: فإنه يركز بالأكثر على الله بل يذوب فيه وهو أقرب إلى السجود، متحولاً شيئاً فشيئاً إلى انخطاف. و أناشيد الحمد لا ترتبط عادة بإطار محدد، وتتغنى بالله لأنه الله وحسب.

أولاً: إله الحمد

إن ترانيم الحمد النابعة من الحماسة المتدفقة، تكثر من الألفاظ، في محاولة لوصف الله وعظمته. إنها تتغنى بطبية يهوه وعدالته (مزمور 145: 6- 7)، وبخلاصه (مزمور 71: 15)، وبنجدته (1 صموئيل 2: 1)، وبحبه وأمانته (مزمور 89: 2، 117: 2)، وبمجده (خروج 15: 21)، وبقوته (مزمور 29:)، وبعجيب تدبيره (إشعيا 25: 1)، وبأحكامه التي تحرر (مزمور 146: 7)، وكل ذلك يتجلى بهاؤه في عجائب يهوه (مزمور 96: 3)، وفي أفعاله السامية والبطولية (مزمور 105: 1- 3، 106: 2)، وفي جميع أعماله (مزمور 92: 5- 6)، بما فيها معجزات المسيح (لوقا 19: 37). ويرتقي الإنسان من الأعمال إلى صاحبها: "الرب عظيم، وجدير بكل تسبيح، وليس لعظمته استقصاء" (مزمور 145: 3)، "أيها الرب الهي لقد عظمت جداً، جلالاً وبهاء لبست" (مزمور 104: 1، راجع 2 صموئيل 7: 22، يهوديت 16: 13). وتتزنم الأناشيد باسمِ الرب العظيم (مزمور 34: 4، 145: 2، إشعيا 25: 1). وحمدنا لله إنما يعني تعظيمنا إياه (لوقا: 46، أعمال 10: 46)، والإعتراف بسموه الذي لا يدانى، ما دام هو الساكن في أعلى السموات (لوقا 2: 14)، وما دام هو القدوس. وينطلق الحمد من الشعور بقدسية الله، الذي يملأ النفس بهجة (مزمور 30: 5، 97: 12، 99: 5، 105: 3، را جع إشعيا 6: 3)، وهذا الإبتهاج الصافي في الورع يحمل على الاتحاد العميق بالله.

ثانياً: مقومات الحمد

.1حمد واعتراف:

الحمد قبل كل شيء هو الاعتراف بعظائم الله.. ويتقدمه دائماً إعلان احتفالي، في صور متنوعة وجديدة (راجع إشعيا 12: 4- 5، إرميا 31: 7، مزمور 89: 2، 96: 1- 3، 105: 1- 2، 145: 6، راجع 79: 13). وهذا الإعلان يفترض جمهوراً يكون على أهبة للتجاوب والأتحاد: إنها جماعة الأبرار (مزمور 22: 23

و 26، راجع 33: 1)، إنها القلوب المستقيمة، إنهم المتواضعون الذين يستطيعون إدراك عظمة الله وإنشاد الحمد له (مزمور 30: 5، 34: 3، 66: 16- 17) لا الأغبياء (مزمور 92: 7). وينطلق الحمد من الاتصال بالله الحي، فيوقظ الإنسان كله (مزمور 57: 8، 108: 2- 6) ويقوده نحو تجديد حياته. وفي سبيل تسبيح الله يلتزم الإنسان التزاماً كلياً، فإذا كان التسبيح حقيقياً ولا ينقطع (مزمور 145: 1- 2، 146: 2، أعمال 4: 8). فهو بمثابة تفجّر حياة: فليس الموتى الذين هبطوا إلى مقر الأموات، وإنما الأحياء وحدهم يستطيعون أن يحمدوا الله (مزمور 6: 6، 30: 10، 88: 1- 13، 15 1: 17- 18، إشعيا 38: 18، باروك 2:17، سيراخ 27:17 28). لقد حفظ العهد الجديد لمشاعر الاعتراف بعظمة الله هذه المكانة السائدة في الحمد. فحمد الله على الدوام يكمن أولاً في إعلان عظائمه حولنا بحفاوة وعلى نطاق واسع (متى 9: 31، لوقا 2: 38، رومة 15: 9، مزمور 18: 50، عبرانيين 13: 15، راجع فيلبي 2: 11.(

.2حمد وترانيم:

الحمد ينبع من التعجب والإنبهار في حضرة الله. فهو يفترض في النفس أن تكون منبسطة ومأخوذة: وقد تعبر عن شعورها بصرخة أو هتاف فرح (مزمور 46: 2 و 6 ،8: 2، 89: 16- 17، 95: 1...، 98: 4). ومن حيث إنه يجب أن يكون في العادة مفهوماً من الجماعة، فهو يتحول بيسر وهو ينمو، إلى ترنيم ونشيد مصحوبين بالموسيقى في أغلب الأحيان وحتى بالرقص (مزمور 33: 2- 3، راجع مزمور 98: 6، 1 أيام 23: 5). إن الدعوة إلى الغناء كثيراً ما ترد في بداية الحمد (خروج 15: 21 إشعيا 42: 10، مزمور 105: 1...، راجع إرميا 20: 13). ومن بين الألفاظ المميزة والغنية الواردة في مفردات الحمد، نجد كلمة hillel العبرية، التي ترجمتها بالفرنسية louer وقد وردت في المزامير باللاتينية لفظة laudate (مثلاً في مزامير 113، 117، 13). وفي أغلب الحالات يكون موضوع الحمد أو سببه واضحاً صريحاً، وأحياناً لا يكون كذلك، إذ لا يستند التسبيح إلا على ذاته: تلك هي الحال خاصة في الهتاف "هللويا أي "هللوا- ياه"، ومعناه " سبحوا يهوه ". عرف

العهد الجديد ذاته ألفاظاً جديدة للتعبير عن الحمد المرنّم، مع التركيز تارةً على الترنيم (في اليونانية :aido رؤيا 5: 9، 14: 3، 15: 3)، وتارة على مضمون النشيد (في اليونانية hymneo متى 26: 30، أعمال 16: 25)، أو على العزف على الموسيقى (باليونانية : pssallo رومة 15: 9، مزمور 18: 50، 1 كورنتس 14: 15). غير أنه في نص كالوارد في أفسس5: 19، يبدو أن هذه الألفاظ المختلفة تتوارد متوازية. ومن جهة أخرى في الترجمة السبعينية لفظة hillelمترجمة في أغلب الأحيانaineo ، التي نصادفها في العهد الجديد و بخاصة عند لوقا (لوقا 2: 13 و20، 19: 37، 24: 53، أعمال 2: 47، 3: 8-9).

.3الحمد وآخر الأزمنة:

يخص الكتاب المقدس إسرائيل أولاً بمهمة الحمد. وهي نتيجة طبيعية لكون الشعب المختار هو المستفيد من الوحي، وبالتالي هو الوحيد الذي يعرف الله الحق. ما فيما بعد فالحمد أخذ شيئاً فشيئاً يصطبغ بالعالمة. فالوثنيون أيضاً يشاهدون مجد يهوه وقدرته، وهم مدعوون إلى أن يضموا أصواتهم إلى صوت إسرائيل (مزمور 117)0 إن مزامير الملكوت لها معنى خاص في هذا الصدد (مزمور 96: 3 و 7-8، 97: 1، 98: 3- 4). وليس فقط شعوب الأرض باسمها مدعوة إلى الانتباه لانتصارات الله، كما في العودة من السبي، بل الطبيعة ذاتها تشارك في هذه الملحمة "إشعيا 42: 10، مزمور 98: 8، 148، دانيال 3: 51 - 90 . فالطابع العالمي يُعدَ عدته للأزمنة الأخيرة. فهذا الحمد الذي أنشدته جميع الشعوب بعد الرجوع من السبي، ما هو إلا فاتحة للحمد العظيم المقبل الذي سينمو "على مدى الأجيال ". إن أناشيد العهد القديم ترمز مقدماً إلى النشيد الأبدي يوم يهوه الذي يبدأ إنشاده الآن مع أنه دائماً مرتقباً. وإن " الأناشيد الجديدة " في كتاب المزامير لا بد وأن تجد صداها الأخير في " النشيد الجديد " بكتاب الرؤيا (رؤيا 5: 9، 14: 3.)

ثالثاً: حمد وعبادة

يبدو التسبيح في إسرائيل مرتبطاً دائماً بطقوس العبادة. غير أن هذه العلاقة تظهر حقيقتها بوضوح أكثر، مع بناء الهيكل، حيث تكون شئون العبادة قائمة على تنظيم أقوى. إن مشاركة الشعب في مراسيم العبادة في الهيكل أصبحت أكثر حيوية وبهجة. وعندئذٍ بالأخص بمناسبة الأعياد" السنوية أو لدى الساعات الكبرى من حياة الشعب (تتويج الملك، احتفال بنصر، تدشين الهيكل، الخ...) كانت تتوافر كل عناصر الحمد: الجماعة الملتئمة، الحماسة التي تحاول الهتافات التعبير عنها: آمين، هلليلويا (1 أيام 16: 36، نحميا 8: 6، راجع 5: 13)، اللازمات: " لأن حبه يدوم إلى الأبد... " (مزمور 136:... عزرا 3:)، عطر، البخور، الموسيقى، والأغاني... لذلك فعلى الأرجح لمواجهة احتياجات حمد العبادة فقد وضع العدد الكبير من المزامير والأغاني الموزعة الآن في مجموعة مزاميرنا، ولكننا نجدها بصورة أكثر تمييزاً في المجموعات التقليدية الثلاث: "الهلل الصغير" (مزمور 113 إلى 118)، و"الهلل الكبير" (مزمور 136)، و"الهلل الأخير" (مزمور 146 إلى 150). وفي الهيكل يصاحب نشيد المزامير خاصة" todah ذبيحة الحمد " (راجع لاويين 7: 12 000 22: 29- 30، 2 أيام 33: 16)، وهي ذبيحة سلاميه تتبعها وجبة" مقدسة مشمولة بالفرح الكبير، يجري تناولها في ملحقات الهيكل. وفي الأوساط المسيحية يكون الحمد أيضاً حمداً ظاهراً. والرجوع إلى مقاطع أعمال الرسل و الرسائل (أعمال2: 46 47، 1 كورنتس 14: 26. أفسس 5: 19) يذكّر بمحافل المراسيم الطقسية لدى المسيحيين الأوليين. وكذلك الحال في وصف العبادة والحمد السرمدي مما يرد في كتاب الرؤيا.

رابعاً: الحمد المسيحي

يظل التسبيح في تداوله الأساسي كما هو بينما ينتقل من العهد القديم إلى العهد الجديد. فيِ أنه يتميز بالطابع المسيحي أولاً لأن، ما يحركِه هو عطية المسيح. بمناسبة ظهور القدرة الخلاصية في المسيح. هذا هو المعنى في تسبيح الملائكة والرعاة في الميلاد (لوقا 2: 13 - 14 و 20) كما في تسبيح الجموع بعد إتمام المعجزات (مرقس 7: 36- 37، لوقا 18: 43، 19: 37). بل هذا هو المعنى

الأساسي لعبارة "هوشعنا" في يوم الشعانين (راجع متى 21: 16 - 17، مزمور 8: 32)، وكذلك فيما يتعلق بنشيد الحمام في كتاب الرؤيا (راجع رؤيا 15: 3). إن بعض أجزاء من الأناشيد الأولية. المحفوظة في الرسائل، تردد صدى هذا الحمد المسيحي الموجه إلى الله الآب الذي سبق وكشف عن سر التقوى (1 تيموتاوس 3: 16) والذي سيبعث عودة المسيح (1 تيموتاوس 6: 15- 16). إله حمد يعترف بسر المسيح (فيلبي 2: 5... كولسي 1: 15...)، أو سر الخلاص (2 تيموتاوس 2: 11- 13)، ويصبح هكذا أحياناً إعترافاً حقيقياً بالإيمان وبالحياة المسيحية (أفسس 5: 14). إن حمد العهد الجديد القائم على عطية المسيح، هو مسيحي أيضاً بمعنى أنه يصعد إلى الله مع المسيح وفي المسيح (راجع أفسس3: 21)، إنه حمد بنوي في أثر صلاة المسيح ذاتها (راجع متى 11: 25)، حمد موجه مباشرة إلى المسيح شخصياً (متى 21: 9، أعمال 19: 17، عبرانيين 13: 21، أعمال 5: 9). وعلى كل فمن الحق أن نؤكد أنه منذ الآن يكون الرب يسوع هو حمدنا. فالحمد الذي ينمو انطلاقاً من الكتاب المقدس كان ينبغي أن يظل دائماً فعلاً أساسياً في المسيحية، كفيلاً بالتناغم مع الصلاة الطقسية، وانطلاقات لفظة " هلليلويا "، وابتهالات " المجد للآب " مما يلهب النفوس خلال صلواتها، إلى حد الاستحواذ عليها واصطفائها " للتسبيح بمجد الله، (راجع أفسس1 :12.(

حمل الله

.1عبد الرب:

.2حمل الفصح:

.3الحمل السماوي:

مقدمة

تجد في كثير من كتب العهد الجديد أن المسيح يمثل بالجمل (يوحنا، أعمال، 1 بطرس وخاصة الرؤيا) ويأتي هذا التصوير من العهد القديم على اتجاهين مختلفين.

.1عبد الرب:

عندما كان إرميا النبي يعاني اضطهاد أعدائه، أخذ يشبه نفسه "بحمل يساق إلى الذبح" (إرميا 11: 19). وطبقت هذه الصورة فيما بعد على عبد الرب الذي، إذ كان مزمعاً أن يموت ليكفر عن خطايا شعبه، يظهر "كشاة سيق إلى الذبح، وكحمل صامت أمام الذين يجزونه- ولم يفتح فاه " (إشعيا 53: 7). وهذا النص إذ يبين تواضع العبد وخضوعه، كان ينبئ على أحسن وجه عن مصير المسيح، على نحو ما قام فيلبّس بتفسيره إلى خصي ملكة الحبش (أعمال 8: 31- 35). ويرجع أصحاب الأناجيل إلى هذا النص عندما يوضحون أن المسيح "ظل صامتاً " أمام المجلس (متى 26: 63)، وأنه لم يجب بيلاطس بشيء (يوحنّا 19: 9). ومن المحتمل أن يكون يوحنا المعمدان أيضاً ينوّه بذلك، عندما يشير، بحسب الإنجيل الرابع، إلى يسوع قائلاً: " هوذا حمل الله الذي يحمل خطيئة العالم " (1: 29، راجع إشعيا 53: 7 و 12، عبرانيين 9: 28.)

.2حمل الفصح:

عندما قرر الله أن يخلص شعبه الأسير لدى المصريين، أمر العبرانيين بأن تذبح كل أسرة منهم حملاً صحيحاً، ذكراً، حولياً (خروج 12: 5)، وتأكله ليلاً، وتنضح بدمه عضادتي بابها. بفضل هذه العلامة يفتديهم ملاك الهلاك عندما يأتي ليضرب كل أبكار المصرّيين. وأثرى التقليد اليهودي هذا التقليد الأول، وأضفى قيمة فدائيّة على دم الحمل "بسبب دم عهد الختان، وبسبب دم الفصح، قد خلصتكم من مصر" (بيركيه ر. أليعازر 29، راجع ميخيلته، مفسراً خروج 12). إنه بفضل دم حمل الفصح قد افتدى الله العبرانيين من عبودية مصر، فأمكنهم أن يصبحوا " شعباً مقدّساً " و" مملكة أحبار " (خروج 19: 6) يربطهم بالله ميثاق عهد وتحكمهم شريعة

موسى. إن التقليد المسيحي قد رأى في المسيح "حمل الفصح الحقيقي " (أنافورة قدّاس الفصح في الطقس اللاتيني)، ودوره الفدائي يوضحه التعليم الخاص بالموعوظين، وهذا ما نستشفه من رسالة بطرس الأولى التي يتردّد صداها في كتابات القدّيس يوحنا وفي الرسالة إلى العبرانيين. إن المسيح هو الحمل (1 بطرس 1: 19، يوحنّا 1: 29، رؤيا 5: 6) الصحيح (خروج 12: 5)، أي بلا عيب ولا دنس (1 بطرس 1: 19، يوحنا 8: 46، 1 يوحنا 3: 5، عبرانيين 9: 14) الذي يفدي البشر بثمن دمه (1 بطرس1: 18- 19، رؤيا 5: 9- 10، عبرانيّين 9: 12 - 15)0 إنه قد افتداهم هكذا من " الأرض " (رؤيا 14: 3)، ومن العالم " الشرير المستسلم للفساد نتيجة عبادته للأصنام (1 بطرس 1: 14 و 18، 4: 2- 3) ويمكنهم من الآن فصاعداً تجنب الخطيئة (1 بطرس 1: 5 1-16، يوحنا 1: 29، 1 يوحنا 3: 5- 9) ليكوّنوا "مملكة الأحبار " الجديدة و"الأمة المقدسة" الحق (1 بطرس 2: 9 و10، رؤيا 5: 9- 10، راجع خروج 19: 6)، مقدمين إلى الله عبادة روحية، نابعة من حياة لاعيب فيها (1 بطرس 2: 5، عبرانيين 9: 14). قد ترك المؤمنون ظلمات الوثنية ليسيروا في شر ملكوت الله (1 بطرس 2: 9) وذلك يعتبر بمثابة خروج من الناحية الروحية. و بما أنهم، بفضل دم الحمل (رؤيا 12: 11) قد قهروا الشيطان الذي كان يمثّله فرعون، فيمكنهم أن يرتلوا "نشيد موسى ونشيد الحمل " (رؤيا 15: 3، 7: 109 و 14-17، 1 راجع خروج 15) هذا النشيد الذي يعظَم أمر خلاصهم. يرجع التقليد الذي يرى في المسيح حمل الفصح الحقيقي، إلى بدء المسيحيّة ذاتها. فيحث بولس الرسول مؤمني كنيسة كورنتس على أن يعيشوا كفطير في الطهارة والحق، بما أنه "قد ذبح حمل فصحنا وهو المسيح" (1 كورنتس 5: 7). ولا يعرض الرسول هنا تعليماً جديدا عن المسيح- الحمل، ولكنه يستند إلى تقاليد طقسيّة خاصة بالفصح المسيحي ترجع إلى ما قبل تحرير رسالته أي قبل سنة 57. فإذا أخذنا بعين الاعتبار الترتيب الزمني الذي يتبعه يوحنا نرى أن حادث موت المسيح ذاته هو أساس هذا التقليد. قد أسلم يسوع للموت عشية عيد الفطر (يوحنا 18: 28، 19: 14 و31) أي يوم تهيئة الفصح، بعد الظهر (19: 14)، في الساعة ذاتها التي تفرض الشريعة ذبح الحملان في الهيكل. وبعد موته، لم

يكسر الجنود ساقيه مثلما كسروا ساقي المصلوبين الآخرين (19: 33). ويرى الإنجيلي في هذه الواقعة تطبيقاً لشريعة طقسية بشأن الحمل الفصحي (19: 36، راجع خروج 12: 46.)

.3الحمل السماوي:

وإذا احتفظت الرؤيا أساسيّاً بموضوع المسيح، الحمل الفصحي (رؤيا 5: 9- 10)، فقد أقامت تعارضاً أخّاذاً بين ضعف الحمل المذبوح والقدرة التي يقلده إياها ارتفاعه إلى السماء. إن المسيح حمل الله في موته الفدائي، ولكنه في نفس الوقت أسد حرّر بانتصاره شعب الله، أسير قوات الشر (5: 5- 6، 12: 11). وإذ هو يشارك الله حالياً في عرشه (22: 1 و 3) وفي تقبل عبادة الكائنات السماوية (5: 8 و 13، 7: 10)، ها هوذا قد تقلد سلطة إلهية. فهو الذي ينفذ أحكام الله ضد الكفار (6: 1...) و يوقعهم غضبه في الرعب (6: 16) وهو الذي يقود الحرب " الإسكاتولوجية ضدّ قوّات الشر المتحالفة، و ينصّبه نصره " ملك الملوك ورب الأرباب " (17: 14، 19: 16...). ولن يعود إلى وداعته الأولى، إلا عندما يحتفل بعرسه مع أورشليم السماوية، التي ترمز إلى الكنيسة (19: 7 و 9، 21: 9) فيتحوَل الحمل حينذاك إلى راع ليقود المؤمنين نحو ينابيع ماء الحياة التي تمنح السعادة السماوية (7: 17، راجع- 14: 4.)

حنان

مقدمة

.1حنان الله:

.2حنان الله في المسح وبه:

.3حنان الله في المسيحي وبه:

مقدمة

الأحشاء (بالعبرية "راحاميم") اسم جمع مفرده "رِحِم" وهو مستودع الجنين، وهي تعني الحنان: حنان الأمهات على ثمرة أحشائهن (1 ملوك 3: 26)، وحنان بني البشر جميعهم على فلذة أكبادهم أو أقربائهم (تكوين 43: 30)، ولا سيما حنان الله نفسه على مخلوقاته.

.1حنان الله:

الله في الواقع هو أب (مزمور 103: 13) وأم (إشعيا 49: 14- 15، 66: 13) وحنا نه، الذي يفوق حنان البشر سمواً، خلاّق بنين يجبلون على صورته (تكوين 1: 26، 5: 1- 3)، وهو حنان مجانيّ (دانيال 9: 18)، ساهر على الدوام (هوشع 11: 8، إرميا 31: 0 2، إشعيا 63: 15)، غير محدود (إشعيا 54: 7، باروك 2: 27، سيراخ 51: 3)، لا ينفذ (مزمور 77: 10، نحميا 9: 9 1 و 27 و31)، جديد كل صباح (مرائي 3: 22- 23)، أمين لا يتغير (مزمور 25: 6، لوقا 1: 50)، نحو الجميع دون استثناء (سيراخ 18: 12، مزمور 145: 9)، وخاصة نحو المحرومين أكثر من غيرهم. واليتامى (هوشع 14: 4). أخيراً هو حنان قادر على جمع شمل المؤمنين الأمناء حتى ما بعد الموت (2 مكابيين 7: 29). إن هذا الحب، الذي لا يُعيقه شيء، يظهر بشتى ألوان الخيرات (إشعيا 63: 7)، بهبة الحياة (مزمور 119: 77 و 156) والخلاص، والإعتاق من العبودية (تثنية 30: 3، زكريا 1: 16)، بل و بالاختبارات التهذيبية (مرائي 3: 32، حكمة 11 :9). على أنه فوق كل ذلك، الصفح "هو الذي يظهر حنان الرب غير المحدود، ورحمته" (إشعيا 55: 7، دانيال 9: 9). فكل خاطئ، سواء أكان الشعب بجملته (هوشع 2: 25)، أم الفرد (مزمور 51: 3)، يستطيع بل ينبغي له وعلى الدوام، أن يعتمد على هذه الجودة المذهلة، بالتأكيد لا ليخطئ أكثر (سيراخ 5: 74)، بل ليعود للآب الذي ينتظره (مزمور 79: 8، لوقا 15: 20). "الله رحيم ورؤوف"، ذلك هو اللقب الأول الذي يتمسك به الله، والذي سيعترف له به، بعد الخروج (64: 6)، في كل من التثنية (4: 31)، والمزامير (86: 5 1، 103: 8، 111: 4، 145: 8)، والأنبياء (يوئيل 2: 13، يونان 4: 2)، ومن ثم فإن صفة "رحيم " التي لم تطبق

على الإنسان إلا مرّة واحدة، على سبيل الاستثناء (مزمور 112: 4)، هي صفة مخصصة لله (راجع مزمور 78: 38، 116: 5). فيستطيع المؤمن أن يستند إلى سيده استناد الطفل إلى أمه (مزمور 131)، وهذا الموقف النبوي سيكون موقف يسوع، الذي فيه وبه يظهر تماماً حنان الله.

.2حنان الله في المسح وبه:

ففي يسوع قد ظهر صلاح الله (لوقا 1: 78، تيطس 3: 74)، وفيه قد أظهر أبو المراحم ذاته. (2 كورنتس 1: 3، رومة 12: 1)، وهو الذي أعطانا، بقيامة ابنه، عربون قيامتنا، أسمى شهادة لحنانه (أفسس2: 4-6، 1 بطرس 1: 3). فيسوع، في الواقع، لا يتمتع بالحنان الإلهي فحسب، بل ويجعل من ذلك الحنان حنانه الذي يفيضه علينا: وهو نظير الله إزاء قطيعه البائس (حزقيال 34: 6)، يشعر بالحنان تجاه الخراف الجائعة للإنجيل (مرقس 6: 34)، جوعها للخبز (8: 2)، وتأخذه الشفقة تجاه المحرومين أكثر من غيرهم: البرص (مرقس 1: 4)، والعميان (متى 20: 34)، والأمهات الثكالى والأخوات الحزينات (لوقا 7: 13، يوحنا 11: 33). إن حنان يسوع، مثل حنان الله، لا يتعب ولا يكلّ، فينتصرعلى الخطيئة، ويصل إلى حد الصفح عن أكثر الناس بؤساً: أعني الخطأة (لوقا 23: 34.(

.3حنان الله في المسيحي وبه:

إن الله يريد ألا يُدخل حنانه في قلب البشر (زكريا 7: 9، مزمور 112: 1 و 4، سيراخ 28: 1-7). ولما كانوا أعجز من أن يحصلوا على هذا الحنان بذواتهم، فإنه تعالى يهبهم إياه (زكريا 12: 10) كهبة خطوبة (هوشع 2: 21)، في العهد الجديد، المختوم بدم يسوع. وإذ أصبح حنان الله حنان ابن الله الذي صار بشراً، فإنه يمكنه من ذلك الحين أن يصير حناناً للبشر الذين وُلدُوا ثانيةً أبناء الله في يسوع. فليس للقديس بولس إلا رغبة واحدة: أن نصبح مشاعر المسيح مشاعره (فيلبي 1: 8، فليمون 20). ولذا فلا عجب، إن دعا المسيحيين لكي "يلبسوا الأحشاء الرحيمة"،

أحشاء الله وأحشاء ابنه (كولسي 3: 12، أفسس 4: 32، راجع 1 بطرس 3: 8). يتكلم الإنجيليون في المعنى ذاته، فيقولون: إن إغلاق الأحشاء دون الإخوة، أكرم من محبة الآب (1 يوحنا 3: 17). ورفض الصفح عن القريب يقابله رفض صفح الله لنا (متى 18: 23- 35). فإن على أبناء الله جميعهم أن يقتدوا بأبيهم السماوي (لوقا 6: 36)، بأن يكون لهم قلب مثل قلبه، كله شفقة وحنان نحو القريب (لوقا 15: 20 و 31)، أي نحو جميع بني البشر، دون استثناء، على نحو محبة السامري الصالح المثالية، ولم تكن عاطفية فحسب، بل إيجابية أيضاً (لوقا 10: 33). إنهم على هذا النحو فقط يندمجون في حركة الحنان الإلهي، الذي يأتيهم من عند الآب، يسوع المسيح، بفضل روح المحبة (فيلبي 2: 1)، وهو يرفعهم نحو السعادة التي لا نهاية لها، بالتفوق على الخطيئة والموت، طبقاً للرجاء الذي تُعبر عنه صلاة الإفخارستيا، الواردة في كتاب القداس اللاتيني "أما نحن الخطأة، الذين نضع رجاءنا في رحمتك (حنانك) التي لا تفنى ولا تبلى"

حياة

مقدمة

أولاً: الخبر اليومي

.1في مجرى الحياة اليومية:

.2الخبر هبة الله:

ثانياً: الخبز في العبادة

ثالثاً: خبز الكلمة

مقدمة

إن الخبر، الذي وهبه الله للإنسان، هو مصدر قوّة له (مزمور 103: 14 - 15)، ووسيلة أساسية للحياة لدرجة أن العوز إلى الخبز يرادف الحرمان من كل شيء

(عاموس 4: 6، راجع تكوين 28: 20). ولذلك ففي الصلاة التي يعلمها المسيح لتلاميذه، يبدو الخبز شاملاً لكل الهبات التي نحن في احتياج إليها (لوقا 11: 3)، وبالإضافة إلى هذا فلقد اتخذه السيّد المسيح علامة لأعظم هباته لنا (مرقس 14: 22).

أولاً: الخبر اليومي

.1في مجرى الحياة اليومية:

يقيّم الكتاب المقدس كل حالة بما يضفيه من طعم للخبز. فإن المتألم والذي يشعر بأن الله نسيه يأكل خبز "الدموع" والكرب "والرماد" (مزمور 41: 4، 79: 6، 101: 10، إشعيا 30: 20)، أما المبتهج فيأكل عيشه في هناء (جامعة 9: 7). ويقال عن الخاطئ إنه يأكل خبز النفاق والكذب (أمثال 4: 17) وعن الكسول إنه يأكل خبز الكسل (أمثال 31: 27). ومن جهة أخرى، فالخبز ليس ضروريا للحياة فقط، بل هو وسيلة للمشاركة. فكل مأدبة تفترض تجمعاً، بل شركة، وأكل الخبز بشكل منتظم مع شخص ما معناه أننا اتخذناه صديقاً بل حبيباً (مزمور 41: 1- يوحنا 13: 18). فإن واجب الضيافة مقدس وهو يحوّل خبز كل فرد إلى خبز لعابر السبيل المرسل من الله (تكوين 18: 5، لوقا 11: 5، 11). ومنذ السبي خاصة، يؤكد الكتاب المقدّس على ضرورة اقتسام الخبز مع الجائع، فتجد التقوى اليهودية هنا أفضل تعبير عن المحبة الأخوية (أمثال 22: 9، حزقيال 18: 7- و 16 " أيوب 31: 17، إشعيا 58: 7، طوبيا 4: 16). وعندما يوصي بولس الرسول أهل كورنتس بأن يجمعوا الهبات من أجل "القديسين"، فإنه يذكر الجميع بأن كل الهبات وأولها الخبز هي من الله (2 كورنتس 9-. 1). وفي الكنيسة المسيحية، يشير "كسر الخبز" إلى طقس الأفخارستيا حيث يتم تقسيم الخبز لصالح الجميع: فيصبح جسد المسيح المصدر الأساسي لوحدة الكنيسة (أعمال 2: 42، 1 كورنتس 10: 17).

.2الخبر هبة الله:

ن الله بعد أن خلق الإنسان (تكوين 1: 29)29)، ومرة أخرى بعد الطوفان (9: 3)، يقدم له ما يصلح لأن يكون طعاما له، وعلى الإنسان الخاطئ أن يوفّر لنفسه القوت الضروري (، بعرق وجهك تأكل خبزاً" (3: 19). ومن ثم تأخذ فترات القحط والوفرة طابع الرمز: فالوفرة بركة من الله (مزمور 36: 25، 131: 15، أمثال 12: 11). أما القحط فعقاب للخطيئة (إرميا 5: 17، حزقيال 64 1- 17، مرائي 1: 11، 2: 12). فعلى الإنسان أن يلتمس بتواضع خبزه من الله وأن ينتظره بثقة. وفي هذا الصدد، تأخذ روايات تكثير الخبز معناها. فالمعجزة التي صنعها أليشاع (2 ملوك 4: 42- 44) تعبّر عن فيض العطاء الإلهي، "سنأكل ويفضل عنا". وتعطينا الرواية الإنجيلية درساً أساسياً في الثقة المتسمة بالتواضع وباستعارتها من المزمور 78 العبارة: "فأكلوا كلهم حتى شبعوا" (متى 4 1: 20، 15: 37، راجع يوحنا 6: 12)، تشير إلى " خبز الأقوياء"، الذي أشبع به الله شعبه في البرية. وفي نطاق التفكير هذا، يدعو يسوع تلاميذه إلى طلب الخبز اليومي (متى 6: 11)، شأن الأبناء الذين ينتظرون بثقة كل شيء من أبيهم السماوي (راجع متى 6: 23). ويعبر الخبز أخيراً عن أسمى عطية في الأزمنة الأخيرة، سواء لكل واحد بصفة خاصة (إشعيا 30: 23) أو في الوليمة المسيانية المعدة للمختارين (إرميا 31: 12). إن الطعام الذي أخذه يسوع مع بعض أخصائه يشير إلى الوليمة الإسكاتولوجية (متى 11: 19)، ولاسيّما إلى المائدة الإفخاريستية حيث يعطي المسيح لتلاميذه الخبر الذي هو جسده. عطية الله الحقيقية (لوقا 22: 19.(

ثانياً: الخبز في العبادة

.1تعطي الشريعة الكهنوتية أهمية كبرى "لخبز الوجوه " الموضوع في الهيكل على مائدة مع الأواني الخاصة للسكب (1 ملوك 7: 48، 2 أيام 13: 11، 1 راجع خروج 25: 23- 30). ويرجع تاريخ هذه التقدمة (1 صموئيل 21: 5- 7) إلى عهد قديم. ولعلها أثر الشعور الديني القديم الذي كان يقدم الطعام للآلهة. أما عند إسرائيل الذي يرفض إلهه أي طعام (قضاة 13: 16)، فتصبح هذه الأرغفة رمز الشركة بين الله وشعبه المؤمن. وستكون من نصيب الكهنة (لاويين 24: 5-9).2.

يدخل " خبز البواكير" ضمن تقدمة عيد الأسابيع (لاويين 23: 17). وعبارة " يحمل إلى بيت الرب " تظهر أنّ باكورة الأرغفة تعني الاعتراف بالجميل نحو الله، شأنها في ذلك شأن كان طقس البواكير (راجع خروج 23: 16، و 19). وفي ترجمة هذه الباكورة للكاهن بطبيعة الحال باعتباره ممثل الله (لاويين 23: 20، راجع حزقيال 44: 30، عدد 18: 13)، كذلك نرى في تقدمة الخبز والخمر التي قام بها الملك- الكاهن- ملكيصادق تقدمة شكر لله الخالق. (تكوين 14:18-20).3. منذ أقدم القوانين، كان قربان الفطر يصاحب كل الذبائح (خروج 23: 18، 34: 25) وكان يشكل غذاء إسرائيل خلال أعياد الربيع (23: 5 1، 34: 18). وكان الخمير مستبعداً من التقدمات الطقسية (لاويين 2: 11)، ربما لأنه كان يرمز في نظرهم إلى الفساد. وعلى كل حال، عندما اقترن عيد الفطير الراعي بعيد الفصح، أصبح استخدام الفطير مرتبطاً بالخروج من مصر. كان عليه أن يذكر بالرحيل المفاجئ الذي لم يسمح باختمار العجين (خروج 12: 8 و11 و 39). وربما يرجع أصل هذا الطقس إلى عادة تنتمي إلى الحياة البدوية، وقد عدل الإسرائيليون عنها في حياة الاستقرار في كنعان. وقد أضيف بعد ذلك إلى هذا الطقس فكرة التجدد: فإن الخميرة القديمة ينبغي أن تختفي (12: 15). ويستعير القديس بولس التشبيه نفسه ليحث المعمدين على الحياة ة " الجديدة" (1 كورنتس 5: 7- 8). إن استخدام الخبز في العبادة يصل إلى قمته في الإفخارستيا: فبعد ما كان يسوع الخبز مستعملاً حركات طقسية (متى 14: 19)، يأمر رسله، أثناء العشاء السرّي، بتكرار هذا العمل الذي بواسطته جعل من الخبز جسده الذبيح وسر وحدة المؤمنين (1 كورنتس 10: 16- 22، 11: 23- 26).

ثالثاً: خبز الكلمة

ند إعلان النبي عاموس عن زمن الرجوع إلى كلمة الله (8: 11)(11)، يقارن الخبر بالكلمة (راجع تثنية 8: 3 بالنسبة إلى المنّ). وفيما بعد، عند الإشارة إلى الوليمة الإسكاتولوجية، يتكلم الأنبياء والحكماء عن الخبز الذي يشير إلى كلمة الله الحية (إشعيا 55: 1-3)، وهي الحكمة " الإلهية نفسها (أمثال 9: 5- 6، سيراخ 24:

19- 22، راجع 15: 31)، وبالنسبة إلى يسوع أيضاً، يشير الخبز إلى الكلمة الإلهية التي يجب أن تكون جوهر غذائنا اليومي (متى 4: 4). وردّاً على راغب في تناول الطعام في ملكوت الله (لوقا 14: 15)، يجيب يسوع بمثل المدعوين للوليمة، الذي يرمي قبل كل شيء إلى قبول الشخص ورسالته. وحين يروي مرقس معجزة تكثير الخبز في إطار تعليمي، فهو ينوه بأن هذه الأرغفة ترمز في الوقت نفسه إلى كلمة يسوع وجسده المبذول عن الجميع (مرقس 6: 30- 34). وبحسب القديس يوحنا، يعلن يسوع عن معنى هذه المعجزة بتصريحه بأنه الخبز الحقيقي (يوحنا 6: 32- 33). أو يقدم نفسه أولاً على أنه " الكلمة" التي يجب الإيمان، بها (6: 35- 47). ولأن هذه " الكلمة " المتجسدة تقدم نفسها ذبيحة، يحتّم الإيمان بضرورة الشركة في هذه الذبيحة في طقس الإفخارستيا (6: 48- 58). وباعتبار الخبز غذاء ضرورياً وهبة من الله، حتى في شكله العادي، فالمؤمن الذي يطلبه من ربه كل يوم، يمكنه أن يعني به، مع نمو الإيمان، الكلمة الإلهية وشخص المخلّص نفسه المقدم ذبيحة وهو خبز السماء الحقيقي وخبز الحياة الحّي والمحيي (6: 32 و35 و51.(

ختم

.1معنى الختم واستخدامه:
.2ختم الرب:

.1معنى الختم واستخدامه:

ليس الختم حجراً ثميناً منقوشاً بفن فحسب (سيراخ 32: 65)، بل إنه رمز للشخص (تكوين 38: 18)، وعلامة سلطته. (تكوين 1 4: 42، 1 مكابيين 6: 15). ولذلك فكثيراً ما تثبته بحلقة لا نتخلى عنها إلاّ لداعٍ خطير ((حجاي 2: 23 راجع إرميا 22: 24). فالطابع الذي يوقع المرء عليه بخاتمه يشهد بأن شيئاً يخصه (تثنية 32: 34)، وإن إشارة بذلك صدرت منه (1 ملوك 21: 8)، وأن أحد ممتلكاته محظور

دخوله (دانيال: 14: 10). فالطابع الممهور بخاتمه هو إذاً توقيعه المؤذن بصحة وثيقة (إرميا 32: 10)، وأحياناً يسبغ عليها لوناً من السرّية، كما هي الحال بالنسبة إلى ملفّ مدموغ بالشمع الأحمر لا يملك أحد أن يقرأه إلا من يحق له أن يفض الخاتم (1 إشعيا 29: 11.)

.2ختم الرب:

أ) إن خاتم الرب رمز شعري لسلطانه على مخلوقاته وعلى التاريخ، فهو يستطيع أن يختم على الكواكب (أيوب 9: 7)، فيعم الليل الحالك. ويختم كتاب " مقاصده (رؤيا 5: 1 إلى 108). فلا يستطيع أحد أن يفض سره سوىَ الحمل الذي يتمم تدابير الله. والله يختتم الخطايا، بمعنى أنه يضع لها حداً، سواء الخطايا الفردية (أيوب 14: 17)، أو المعاصي الجماعية (تثنية 9: 24). وفي هذه الحالة الأخيرة يختم في الوقت نفسه "النبوءة " بمعنى أنه يضع لها حداً بتحقيقها.

ختان

العهد القديم

.1الختان علامة انتماء إلى جماعة:

.2الختان علامة العهد:

.3ختان القلب:

العهد الجديد

.1ممارسة الختان:

.2الختان الروحي:

العهد القديم

.1الختان علامة انتماء إلى جماعة:

وتمارس الختان شعوب كثيرة، وهو مرتبط عامة بالدخول في زمرة البالغين، أو في سنّ الزواج. ولا بدّ أن يكون بنو إسرائيل قد اتخذوه بمثابة عادة قديمة: فهو يظهر في نصوص طابعها قديم جداً، تشير إلى استخدام السكاكين الحجرية (خروج 4: 24- 26، يشوع 5: 9)، ومع ذلك فهو لا يبدر فرضاً مقرراً إلزاماً في أي من النصوص القديمة حقيقة. فهو واقع ليس محل نقاش أو تبرير. على أنه من دواعي "الخجل " للإنسان أن يكون غير مختون (يشوع 5: 9، تكوين 34: 14). ولذا يشعر بنو إسرائيل حيال القلف دائماً بالنفور (قضاة 3:14، 1 صموئيل 17: 26 و 36، 1 أيام 10: 4، حبقوق: 2: 16. حزقيال 44: 7- 9)، أي إن غير المختون في نظرهم ليس في الحقيقة إنساناً، فالختان هو أولاً رتبة طقسية تفيد الإنتماء إلى جماعة.

.2الختان علامة العهد:

وهذه الرتبة الطقسية لها مع ذلك بالضرورة معنى ديني: إنهم يُختتنون بناءً على أمر من الله (يشوع 5: 2)، أو تفادي الغضبه (خروج 4: 24). وتقطع خطوة حاسمة في هذا الصدد، عندما تصير هذه الرتبة، في الأدب الكهنوتي بنوع خاص، العلامة" الجدية للعهد، التي يجب على كل إسرائيلي ذكر أن يحملها في جسده، منذ اليوم الثامن لولادته. والدم المراق إذ ذاك (راجع خروج4: 26) سيحصل غالباً (على الأقل في اليهودية اللاحقة) اسم " دم العهد". الختان الذي يرجعونه إلى إبراهيمم، أبي الشعب (تكوين 17: 9- 14، 21: 4)، والمعلن للشريعة (لاويين 12: 3)، هو الشرط الذي لا بد منه لإمكان الاحتفال بالفصح، حيث يعلن بنو إسرائيل أنهم شعب مختار خلصه الله (خروج 12: 44 و 48) . قد حظر من جانب السلطة الوثنية في زمن الاضطهاد (1 مكابيين 1: 48): 48)، ولكنه سيصبح علامة بالذات لاختيار المذهب اليهودي. البعض سيحاولون إخفاءه (1 مكابيين 1: 15). في حين سيمارسه الآخرون آخرون بإجرائه على أبنائهم، مع تعريض حياتهم للخطر (1 مكابيين 1: 60، 2 مكابيين 6: 10)، وسيفرضونه بالقوّة على المتردّدين (1 مكابيين 2: 46.(

.3ختان القلب:

كان بنو إسرائيل إذ ذاك معرضين للإعتقاد بأنه يكفي أن يكونوا مختونين، حتى يتمتعوا بوعود العهد والأرجح أن إرميا كان أول من ذكرهم بأن الختان بالجسد، الذي يمارسه كثير من الشعوب، ليس له في حد ذاته أية قيمة (إرميا 9: 24)، وأن ما يجدر الاهتمام به هو إزالة القلفة من القلوب (إرميا 4: 4)، طبقا لإستعارة مستخدمة في حالات أخرى عديدة (6: 10، لاويين 19: 23). و يعلن كتاب التثنية النداء نفسه بختان القلب، أي بمحبة الرب وحده، و بالمحبة الأخوية (تثنية 10: 12-22). وفي التقليد الكهنوتي نفسه صدى لهذا التعليم (لاويين 26: 41، حزقيال 44: 7- 9). وختان القلب هذا، الذي يعجز بنو إسرائيل عن تحقيقه، سوف يعطيه الله في يوم " الخلاص: "ويختن الرب إلهك قلبك... لتحب الرب إلهك... لكي تحيا " (تثنية 30: 6). وسوف يحدَد بولس بحق خلال هذا الخطاب نفسه (30: 12-14)، إعلان الخلاص بواسطة النعمة والإيمان، (رومة 10: 6- 8.)

العهد الجديد

.1ممارسة الختان:

إن يسوع، شأنه شأن المعمدان، قد اختن (لوقا 1: 59، 2: 1 2). وقد كان أولاً (متى 15: 24//)، أسوة بتلاميذه، " في خدمة المختونين " (رومه 15: 8). إلا أن إنجيله كان لا بدّ من أن يُعلن أيضا للأمم " (رومة 15: 9- 12)، وكان هذا التوسع مدعاةً لتعرض على بساط البحث مشكلة ممارسة الختان: تُرى، هل من الواجب أن يُطالب الجميع بالرتبة الدالة على الإنتماء إلى ذرية ابراهيم؟ وكما يحدث كثيراً، فإنّ الإجابة العملية كانت قد سبقت النظرية. فقد كانت المعمودية تمنح للوثنيين الذين يهتدون، هنا وهناك، دون أن يُفرض عليهم الختان (أعمال 10-11). ورغم الضغط من جانب بعض المسيحيين الذين من أصل يهودي، أصدر مجمع أورشليم قراره بالتصديق على الخزية التي كانوا يتصرفون بها من قبل بالنسبة إلى الخنان (أعمال

15) " والتي كان صُرح بها خلال وحي لبطرس (أعمال 15: 45-47). هذا القرار الذي يكون قد اعتبر كتدبير مناسب لملابساته (تسهيل دخول الوثنيين الذين ينفرون من عمل يعتبرونه نوعاً من البتر) كان يحمل في الواقع مقصدا تعليماً. وقد اتفق أن أوضحه بولس بمناسبة أزمة مماثلة في غلاطية. أجل، إن الوثني غير المختون يحيا بعيداً عن الله (راجع كولسي 2: 13)، ولكنه إذا ما اختتن، وجب عليه احتمال ثقل كل الممارسات المقررة في الشريعة، التي لا يستطيع في الواقع إتمامها (غلاطية 6: 13): وعليه فهو يتعرض للهلاك. أكثر من ذلك، فإن ربط الخلاص بالختان، معناه عدم إعطاء أي وزن للوعد الذي ناله ابراهيم مجاناً من الله قبل أن يختن: والختان الذي ورد فيما بعد، ليس مصدراً، بل تصديقا للبرارة المكتسبة أولاً، بفضل الوعد والإيمان (غلاطية 3: 6- 29، رومة 4: 9- 12). وإن ذلك معناه فوق كل اعتبار آخر، إبطال صليب " المسيح الذي يخلصنا بتحقيق هذا الوعد المجاني (غلاطية 5: 11- 12.(

.2الختان الروحي:

والنداء النبوي، الداعي إلى "ختان القلب "، بفضل التصديق داخلياً على الرتبة الخارجية، سيُنفذ من الآن فصاعداً بصورة أخرى، عن طريق تخطي التمييزات العنصرية التي كان الختان يفترض وجودها. " فلا قيمة للختان ولا للقلف، في المسيح يسوع، وإنما القيمة للإيمان العامل بالمحبة "، (غلاطية 5: 6). فما يعتد به، هو " أن يكون الإنسان خلقاً جديداً " (غلاطية 6: 15). "وأن يحفظ وصايا الله " (1 كورنتس 7: 19). ومن ثم فلا أهمية للحالة التي كنّا عليها عندما دُعينا. فالإيمان يبرر المختونين، كما يبرر غير المختونين، لأن الله هو إله الجميع (رومة 3: 29- 30). إن المسيح " هو كل شيء وفي كل شيء" (كولسي 3: 11). والواقع مع أنَ الرتبة الطقسية قد ألغيت " إلا أن اللفظ ما يزال له معنىً. فالمؤمنون يمكنهم أن يصرخوا: "إنما نحن ذوو الختان، لأن عبادتنا عبادة بروح الله " (فيلبي 3: 3). وبهذا العمق تتمّ النداءات البنوية: إن الختان الحقيقي، والخفي، و الروحي، و الباطني (رومة 2: 28- 29)، لن يصنع بعد يد بشر (كولسي 12: 11). إن مثل

هذا الختان الروحي يكون واحداً مع المعمودية (العماد)، التي تجعل المؤمن شبيهاً "بختان المسيح"، فتحدث في المعمَد "خلع الجسد البشري خلعاً كلياً" (كولسي 2: 11- 12)، لجعله يحيا مع المسيح إلى الأبد.

خزي

أولاً: حالات الخزي

.1الخزي والهزيمة:

.2الخزي والعري:

.3الخزي والعقم:

.4الخزي وعبادة الأوثان:

ثانياً: البار وقد خلّص من الحزي

.1عن طريق الله، وعن طريق المسيح:

.2عن طريق المحبة الأخوية:

أولاً: حالات الخزي

إن الألفاظ الدالة على الخزي ليس لها في الكتاب المقدس من مدلول مالها تماماً في لغتنا (الفرنسية). إنها تتصل عن قرب بمفهوم الخذلان أو الإنخداع ". فالسقوط على الأرض، أو التعري، أو التقهقر، أو التواجد العديم الفائدة: كلها أوضاع مميزة للخزي، إلا أن هذا الإحساس يتسع فيشتمل في الكتاب المقدس، على كل أنواع الألم. هكذا فإن محنة المجاعة ذاتها (حزقيال 36:30) سيعبَر. عنها بلفظ العار و بالنسبة إلى إنسان الكتاب المقدس، كل عذاب يعيشه على مرأىَ من ألآخرين، يجلب له من جهنم حكم دينونة وبالتالي يتصل بالخزي. ولذلك فإن مفهومي الخزي والدينونة يكونان في الغالب مترابطين، فالدينونة هي اللحظة، التي، في سياق هذه الحياة كما

وفي نهايتها، خلال هذه الحياة تكشف فيهاللجميع على الضوك الإلهي بطلان أمل أو صحته.

.1الخزي والهزيمة:

كان هناك اعتماد، بعلم الجميع، على نجدة خارجية، أو مخطط، أو سلاح، ولا تلبث أن تتوارى أو تحجب أو تظهر عديمة الجدوى. وعند الفشل يذهب ماء الوجه مما يتيح للناس أن يهزأوا أو يضحكوا. وعليه فإن مفهوم الخزي يتصل، اتصال المتضادين بمفهوم التوكل (مزمور 22:4- 6 بالعبرية " يثق في ")، والأمل، والإيمان الواثق، وهذا ما يفسر التوسع في استخدام لفظ الخزي. ونحن نعلم أن البارّ يتوكل على الله، ولكن إذا ظهر أن توكله لم يأت بجدوى، استحوذ عليه الخجل من هنا كان الإنسان يضرع إلى الله تكراراً، طالباً منه بألا يخزى (مزمور 25: 2- 3، 22: 6...، راجع إشعيا 49: 23). وبالعكس، عندما يتحطم توكله الزايف مثل فرعون (إشعيا 20: 5، 30: 53) أو الأصنام، وهم يتكسّرون، مظهرين في دينونة عدمهم، حينئذ يخجل الأغبياء، لخيبة أملهم وخزيهم معاً (إشعيا 1: 29).. و"سيرتدّون إلى الوراء بالخزي" (إشعيا 42: 17، مزمور 61: 11، 70: 4) وسيقوم خزيهم غالباً في مشاهدتهم (انتصار ذلك الذي كانوا يظنون أنهم قد رأوه (حكمة 2: 20، 5: 31) أو سوف يرونه يوماً مخزياً (مزمور35: 26(

.2الخزي والعري:

إن الخزي من الإنسان الذي لا يرتدي لباساً (تكوين 9: 23) يدخل ضمن الأمور السرية التي ترجعها قصة الفردوس إلى الخطيئة الأولى. إنها لمسة الضمير بالعزلة الناشئة عندما يختلّ العرف والنظام، فتكون التعرية من اللباس نوعاً من الخزي يقع على بنات إسرائيل أو غيرهنّ، على سبيل العقاب، (حزقيال 23: 29. إشعيا 47: 1- 3).

.3الخزي والعقم:

كان من لا يبرّر وجوده. ولو بثمرة واحدة، أمام الآخرين، فذاك يكون في حالة خزي وعار. تلك هي، في الدرجة الأولى، حالة، المرأة التي لا تلد (لوقا 1: 25 تكوين 30: 23)، كما أيضاً حالة التي تظل وحيدة لا زوج لها (إشعيا 4: 1.(

.4الخزي وعبادة الأوثان:

إن لفظ خزي هو على وجه التقريب بمثابة اسم علم خاص بالصنم (بعل: 2 صموئيل 2: 8 بالعبرية) لأن هذا هش ووهم، كذب وعقم (حكمة 4: 11، إشعيا 41: 23- 24، 44 0 19)، في حين أن توجيه النظر نحو وجه الله ينقذ من الخزي (مزمور 34: 6.(

ثانياً: البار وقد خلّص من الحزي

.1عن طريق الله، وعن طريق المسيح:

ينقضّ الخزي على البارّ، فيتحوّل الناس عنه (إشعيا 53: 3، حكمة 5: 4، مزمور 69: 8)، ويجعلونه هو والخزي واحداً (مزمور22: 7، 109: 25)، ولكنّ البارّ يجعل وجهه مثل الحجر (إشعيا 50: 7، راجع لوقا 9: 51). ويستخدم العهد الجديد كثير الفظ "لا تخز" وأشباهه في معنى يشمل الرغبة الإيجابية في الإيمان وبالتالي في العمل وفي الكلام دون خشية الخزي. إن المؤمن معرّض للعار (متى 5: 11- 12)، ولذلك يجب أن لا يخجل لا من يسوع ولا من كلامه (لوقا 9: 26). إن القديس بولس لا يخجل من الإنجيل (رومة 1: 16، راجع 2 تيموتاوس 1: 8): ولو كان لا يزال ينتظر الدينونة التي سوف تجعل أمله يتحقق كاملاً. إلا أنه يتمسك بثبات بهذا الأمل، ويعمل، و يتكلم بموجبه. هذا الاستعداد يطلق عليه باليوناني لفظ parresiaأي الجرأة أو التأكيد (والبعض يترجمه بالفخر أو عزة النفس) في الكلام وفي العمل، لدى الإنسان المحرر من الخزي بالإيمان. إنه في الإيمان بيسوع ينبذ الخزي: "وإني أتوقع وأرجو ألا أخزى، بل أكون جريئاً في كل أمر، ليتحد المسيح

دائماً في جسدي " (فيلبي 1: 20). فيسوع بالفعل هو أول من استخف بالعار (عبرانيين 12 :2)

.2عن طريق المحبة الأخوية:

لغة القديس بولس بشأِن الخزي غنيّة بشكل مدهش، وتثبت أهميتها في إحساس الرسول المرهف. يحس بولس، على نحو أناس العهد القديم، بالناحية الإجتماعية في كل محنة (1 كورنتس 4: 13)، فبفضلها سيختبر المحبة عند الذين لن يزدروا به (غلاطية 4: 14). فالكنيسة جسم يجب أن لا يخجل فيه أيّ جزء من جزء آخر (1 كورنتس 12: 23): يحمل بولس عار المسيح (عبرانيين 11: 26) الذي حمل عارنا ولم يخجل من أن يدعونا إخوته (2: 11): هذا هو الأساس لهذا المفهوم عند المحبة، وتلك تكون القاعدة في شأن من قد نتعرض لإحتقارهم (رومة 14: 10.)

خصوبة

مقدمة

أولاً: الدعوة إلى الخصوبة

.1الأمر والبركة:

.2حماية منابع الحياة:

.3شرائع وأناشيد:

ثانياً: بحثاً عن ذرية

ثالثاً: الخصوبة في المسيح

.1يسوع المسيح والأجيال البشرية:

.2حياة إيمان وخصوبة بتولية:

.3خصوبة الكنيسة:

مقدمة

إن الله، الذي يفيض امتلاؤه خصوبة تتَجاوز كل حد، قد خلق آدم على صورته، على صورة ابنه الواحد، الذي مع ذلك يستنفد هو وحده الخصوبة الإلهية والأبدية. وتحقيقاً لهذا السر، فالإنسان وهو يتولى نقل الحياة، إنما ينقل عبر الزمان، صورته الخاصة، فيبقى على هذا النحو حياً على مدى الأجيال."

أولاً: الدعوة إلى الخصوبة

منذ بدء الأزمنة يتردد دون انقطاع نداء الخالق: "إنموا واكثروا! "، فبالخليقة تملأ الأرض.

1.الأمر والبركة:

إن الله إذ يدعو، يمد بالوسيلة الإستجابة. وذلك هو معنى البركةِّ، التي بعد أن تغلغلت في الأشجار والحيوانات، تؤهل الرجل والمرأة "لخلق" كائنات على صورتهما. ولذا فإن فرح الخصوبة يجعل حواء، أم الأحياء، تهلل ساعة ولدت ولادتها الأولى، فتقول: "لقد رزقت ولداً من لدن يهوه" (تكوين 4: 1). إن كتاب التكوين هو تاريخ أجيال بني الإنسان: أنساب، حكايات، مواليد مشتهاة وأخرى صعبة أو غير ممكنة، مشاريع زواج، مسابقة حقيقية في الولادة، أشبه بسمفونية تضاعف الإئتلاف الأساسي الذي وضعه الرب في فجر الزمان. إن الرب تدخّل في هذا التاريخ بالبركات، التي فضلاً عن أرض الميعاد. تنبئ بذرية تعادل كثرتها نجوم السماء، والرمل الذي على شاطئ البحر" (تكوين 22: 17). ويكون الأمر على هذا النحو بالنسبة أيضاً إلى أورشليم ما بعد السبي، التي ترى أبناءها يأتون نحوها من بعيد (إشعيا 49: 21، 54: 31، 60: 4 و 15، 62: 4).

2.حماية منابع الحياة:

ثمة روايتان تبينان، ضمن تعاليم أخرى، الاحترام الواجب أن تحاط به مصادر الحياة. لا يجوز للمرء أن ينظر إلى عورة أبيه وإن كان سكران، تحت طائلة العقاب

باللعنة (تكوين 9: 20- 27) والله بنفسه يتدخّل عندما يهدد حجر نساء الآباء. لأن سارة ورفقة هما جدتنا الشعب المختار إسرائيل: كيف يتجرأ فرعون (تكوين 12: 12- 20) أو أبيملك (تكوين 20، 26: 7- 13) على خلط أعمالهما البشرية بعمل الله؟ وإن كان أونان، في أنانيته، يُحول مجرى زرعه ويمنعه من دفع الحياة، فهو الذي يفقد الحياة (تكوين 38: 8- 10).

.3شرائع وأناشيد:

وتأتي الشريعة بدورها لتحمي الخصوبة البشرية بإعلان بعض المحرّمات: قواعد خاصة بمفرزات حيض المرأة (لاويين 20: 18)؛ حماية الشابات والمخطوبات (تثنيه 22: 23- 29)، جزاءات خاصة عن بعض الأفعال (مثل تثنية 25: 11- 12). حتى ولو كانت هذه القواعد، وهي على الأرجح سابقة لموسى، قد استمدت من محرمات بحكم الغريزة، إلا أنه يؤخذ بها مجدداً وتُوجه تبعا لحماية خصوبة الشعب المحتار. وتقرر الشريعة: "إذا أطعت أمر الرب إلهك، يُبارَك ثمرة بطنك" (تثنية 28: 4). وتردد المزامير بدورها جماعياً: "إن البنين ميراث من الرب، وثمرة البطن ثواب منه " (مزمور 127: 3، راجع مزمور 28 1: 3، أمثال 17: 6). من ذلك التحية التقليدية التي تُوجه لعروس شابة: "أنت أختنا، كوني ألوف ربوات!" (تكوين 24: 60، راجع راعوت 4: 11_ 12).

ثانياً: بحثاً عن ذرية

إن حلم كل امرئ، وقد حدته البركة الإلهة، واشتهته أمنية البشر، هو أن يُخلد اسمه بعد الموت.1. تعبّر عن رغبة الطبيعة رواية هي أدعى إلى التشكيك، إلا أنها أثارت إعجاب التقليد الرباني المتأخر (تكوين 19: 30-38): إن ابنتي لوط، وقد انفردتا مع أبيهما في مكان موحش، عرضة لأن تذبلا وتذويا دون أن تأتيا بثمر، سولت لهما النفس بأن ينجبالهما من أبيهما نسلاً دون أن يعلم وقصة زنا الأقارب هذا، الذي تشجبه الشريعة دون ما شك (راجع لاويين 18: 186)، يهدف إلى هجو الموآبيين،

مع شيء من التقدير لمكر بنات حواء اللواتي أتممن على هذا النحو رغبة الخالق.2. وشريعة زواج السلفة (تثنية 25: 5-10) تحمي ذاك الذي مات دون ذرية (راعوت 4: 5 و 10):. فعلى أخي زوج أرملة لم تنجب ذرية، أن يُقيم له ذرية، بشروط وقد كتبت قصة راعون لتمجيد الخصوبة، التي تكفل النسل رغم الموت أو السبي، وهي امتداد لتاريخ تامار التي لا تتردد في أن تبدو كبنات الهوى في سبيل أن تحقق الخصوبة، بالرغم من أنانية أخي زوجها أونان، وظلم حميها يهوذا (تكوين 38: 26، راجع راعوت 4: 12، متى 1:3).3. ولمحاربة العقم كانوا يلجأون إلى التبني عن طريق الحيلة، المقبولة شرعاً إذ ذاك، القائمة على جعل الجارية تلد على ركبتي سيدتها بحيث تعتبر هذه الأخيرة ابناً خاصاً لها مولوداً لزوجها (تكوين 16:2، 3:30 ...) أو مولوداً لابنته (راعوت 4: 16- 17).ولا تهتم جداول الأنساب كثيراً بتتبع سلسلة الأجيال " من أب إلى ابنه، ولو كانت هبة الحياة بالطبيعة تقوم أساساً على الأبوّة، إلا أنهالا تستنفد معنى الأبوة، لأن البركة الإلهية لا تنتقل برباط الدم فقط. فعندما يقص علينا كتاب التكوين كيف انتشر الناس على الأرض، فقد يجعل سلاسل الأنساب من رجل واحد أبالمدينة أو أمة: فيرمي المؤلف إلى الشعور أنه عند منشأ الشعوب، لم يكن ثمة تكاثر من ذرية واحدة فقط، بل وكان هناك أيضاً هجرات وزيجات وتحالفات وغزوات. ولذا يمكن التوسع في مفهوم سلالة العنصر بإضفاء الروحية عليها: ففي ذرية إبراهيم سيأتي بعض المهتدين فينضمون إلى صفوف السبط صاحب الامتياز. وعلى هذا النحو، التاريخ الكتابي هو أولاً سلالة أنساب، وطبقا لهذه النظرة في الوجود، يكون توجيه الإنسان كله نحو المستقبل، نحو "مَن " ينبغي أن يأتي. ذلك هو معنى الدافع الذي غرسه الخالق فيه: ليس فقط حتى يمتد شقاؤه، ولكن لكي يشاهد يوماً في "ابنه الإنسان"، صورة الله الكاملة.

ثالثاً: الخصوبة في المسيح

ولقد ظهرت هذه الصورة في يسوع المسيح، الذي لا يبطل الرغبة في الخصوبة، بل يكملها بإعطائها معناها الكامل.

.1يسوع المسيح والأجيال البشرية:

بحسب العهد القديم، يكمل تاريخ الإنسان في ذريته (راجع تكوين 5: 1، 11: 10، 25: 19...)، ويتجه التاريخ بأسره في قلق نحو المستقبل الذي فيه سيتحقق الموعد. فيسوع ليس له نسل بحسب الجسد، ولكن له جدود وذرية روحية.أ) يأتي المسيح في ختام التاريخ المقدسس، في ملء الأزمنة (غلاطية 4: 4). وطبقالحساب رؤيوي بكتاب أخنوخ، يفتتح يسوع الأسبوع السابع، أسبوع المسيا، منذ بدء دعوة ابراهيم. فربما قصد متى هذا التصور في سرده 3× 14 جيلاً يتشكل منها نسب المسيح (متى 1: 1- 17) . ويجيء يسوع بصفته الوارث النهائي، الذي كانت الأجيال تنتظره منذ عصور طويلة.ب) يحقق المسيح الشمولية العالمية، التي شرع العهد القديم في رسم خطوطها الأولى، فيتخلل نسب المسيح، أسماء لأربع نساء لسن زوجات لآباء، بل غريبات، أو أمهات قد أصبن في ظروف غير شرعية: تامار (تكوين 38). وراحاب (يشوع 2: 11). وراعوت (راعوت 1. 16، 12: 12) وبتشاج (2 صموئيل 11: 3). فالمسيح زهرة إسرائيل، له بين أسلافه جدود يربطونه بأصل غير يهودي، وغير بار مما يجعله وريثاً في الوقت نفسه لمجد البشر و خطيئتهم. إن في ذلك تناقضاً بين الخصوبة بحسب الجسد، وبين أمومة كلية الطهارة، إلهية، هي العذراء التي تلد بقوة الروح القدس.جـ) المسيح هو غاية التاريخ، لأنه آدم، الجديد، الذي يروي متى "عناصر أصله " (متى 1: 1، وتكوين 5: 1). فقد تحقق المستقبل، من الآن فصاعدأ، في ذاك الذي كان عتيداً أن يأتي. والماضي يجد فيه معناه. فيسوع يحقق في ولادة روحية، نقلاً أرضي البركات الله. فيما إسرائيل ينمو بولادة أبناء بشر، كان جسد المسيح ينمو بالولادة الروحية لأبناء الله.

.2حياة إيمان وخصوبة بتولية:

لم يرَ يسوع من المناسب أن يجدد وصية كتاب التكوين بشأن واجب الخصوبة. وهو إذ ينفصل عن التقليد اليهودي، الذي يباهر: "بأن عدم الإنجاب يؤول إلى إراقة دم

بشري "، سيشجع على العقم الاختياري (متى 19: 12)، بل بما هو أعمق من ذلك، مما كشف عن معنى الخصوبة ذاتها. لقد كشف يسوع ذلك أولاً بالنسبة لمريم "، أنه لا ينكر جمال دعوتها للأمومة. إلا أنه يخاطب المرأة التي تعجب لسعادة مريم بولادته، فيكشف لها معنى الخصوبة العميق: "بل طوبى لمن يسمع كلام الله ويحفظه !" (لوقا 11 و 27) . إن مريم تستحق هذه الطوبى لأنها آمنت؟ إنها بأمومتها العذراوية تكون مثالا لجميع الذين بإيمانهم يتّحدون بالله وحده دون تحفظ. بل يوضح يسوع بأي معنى يكون الإيمان خصوبة روحية، إنه يبدي تجاهلاً نحو أقاربه بحسب الجسد، فيعلن: "مَن أمي؟ ومَن هم إخوتي؟ إن كل من يعمل ومشيئة الله، فذاك هو أخي، وأختي، وأمّي " (متى 12. 50.48//). إن الله بولادته ابنه يتمم كل قول وكل فعل. ولذا فإن المؤمن الذي يتحد بالله يشترك في ولادة ابن الله. إن الخصوبة الروحية تفترض بتولية الإيمان.

.3خصوبة الكنيسة:

إن المؤمنين بتأمينهم على خصوبتهم الروحية، يشتركون في الواقع في خصوبة كل الكنيسة بأسرها. وإن عملهم لهو عمل المرأة التي تلد، أم " الطفل الذكر (رؤ يا 12). ذلك هو بادئ ذي بدء دور الرسول، كما عاشه وعلمه بولس على وجه ممتاز. إنه كأم، يلد مجدداً في الألم(غلاطية 4: 19) ويُغذي صغاره، ويعتني بهم (1 تسالونيكي 2: 7، 1 كورنتس 3: 2)، وهو كأب وحيد، قد ولدهم في المسيح (1 كورنتس 4: 15)، ويرشدهم في حزم (1 تسالونيكي 2: 11). هذه الصور ليست مجرد استعارات، إنها تُعبّر عن اختبار حق في العمل الرسولي في الكنيسة. إنّ على كل مؤمن كذلك، في الكنيسة، باعتباره غصناً حقيقياً في الكرمة الحقيقية (يوحنا 15: 2 و 8)، أن يأتي بثمر"، إنه بهذه الأعمال يمجّد ينبوع كل خصوبة، الآب " الذي في السموات (متى 5: 16).

الخصومة

مقدمة

مقدمة

إن كانت الخصومة تحتل مكاناً هاماً في الكتاب المقدس وإذا كان الله كثيراً ما يظهر في شتى الأدوات بمثابة مدعى عليه أو قاض أو مدّع أو محام ؟ فليس معنى ذلك أن إسرائيل كان ميالاً للمنازعات والمخاصمات بصورة ملحوظة " شأن أي شعب آخر، فذلك لأن إله الكتاب يبغي البرارة والعدل والحق. فالله ينتظر من الإنسان الذي خلقه على صورته أن يبدي نحوه عرفاناً بالجميل مع الشكر، وتجاوباً في الخزية، ووحدة اتحاد في الحقيقة. وحتى بعد السقطة، لا يقطع الله أمله ورجاءه من قلب الإنسان خليقته، ومن عقله. وقبل أن يضطرّ إلى رفضه، يستنفد أولاً كل وسيلة في سبيل متابعته، وإذا ما اضطرّ إلى القضاء عليه، فلن يكون ذلك قبل أن يسمعه، وإنما بعد أن يقنعه بأنه على ضلال، وأنه تعالى على حق ". وإذا ما انتصر الله، فلن يكن ذلك إلا بقوة الحقيقة وحدها. فالخصومة تفترض قيام نزاع وخصام بين الأطراف، كما تفترض أيضاً، حداً أدنى من التفاهم حول بعض المبادئ الأساسية. فما دامت الخصومة قائمة، لم يفصل فيها بعد، يبقى الأمل في الصلح. وحتى بعد قرار الفصل فيها، تظل أضواء المناقشات السابقة قائمة، فيضطر"كل فم إلى السكوت "(رومة 3: 9)، فيظهر بوضوح عدل الله وبره . إن العهد القديم، أي دستور العهد والصلة التي

يقيمها، يتخلله الجدال الذي يدور بين الله وشعبه. ومجيء يسوع المسيح يضرب حداً للجدال، بمبادرة فريدة من جانب الله. ففيما هو يُخزيَ الخطيئة؟ يفرض كل الخاطئين أن يتبرروا لمجرد انضمامهم إلى ابنه بالايمان. هذا الانقلاب الطارئ يفتح مرحلة جديدة: فبعدها، إنما حول قضية يسوع، ويجسب الدور الذي يتخذه، تدور خصومة الإنسان أمام الله.

أولاً: الخصومة بين الله وشعبه في العهد القديم

.1الخاطئ في خصومة مع الله:

إن الدخول في مخاصمة الله، وتوجيه شبهة الكذب أو الشر إليه هو التجربة الأساسية، التي تلمح بها الحية تلميح القلب حواء: "كلا! لن تموتا! " إن الله يسخر منكما (تكوين 3: 3-5)، وهو أول رد فعل لآدم الخاطئ: "المرأة التي جعلتها معي 000 " إن كل الشر يأتي منك (3: 12)، وهي خطيئة إسرائيل المستمرة في الصحراء، فينسى أن الرب إلهه هو الذي خلصه من مصر، ويثير شكاً في قدرته تعالى وأمانته. ن حادث "مريبا""، عند الخروج من البحر الأحمر (خروج 17: 17 واسم العَلَم يبعث أصل اسم "ريب "، منع الخصومة) لينبئ بجميع انحرافات "الجيل المتقلب " (تثنية 20:32). وبكل الدعاوى المقامة على الله من جانب شعبه (إرميا 2: 29). فالأمر يتعلق دائماً بالإيمان: فمن يرفض الإيمان يدعي حقا لذاته في مواجهة الله. ويثير جدلاً حول الله نفسه، ويُجرَبه.

.2الله في خصومة مع شعبه:

لا يستطيع الله أن يحتمل مثل هذا التعرض للجدل، وصمة تلحق بحبه. فهو بدوره "يدخل في خصومة" مع إسرائيل (هوشع 4: 1، 12: 3، إشعيا 3: 13، ميخا 6: 2، إرميا 2:). وتفترض الخصومة، تبعا للتقليد النبوي، قيام العهد أساساً مع الأدلة التي يقدمها للإيمان: فالله يدخل في خصومة مع مختاريه. ومع ذلك، فإنه على قدر ما يظهر العهد بمثابة المركز بالنسبة إلى العالم، يتسع مجال الخصومة، التي تصبح

"خصومة الأممّ " (إرميا 25: 31)، ثم خصومة في مواجهة كل الآلهة الكاذبة (إشعيا 41: 21- 24، 43: 8- 13، 44: 6- 8). إن الخصومة هي جدال علني، في أوسع إطار و أبعد مدى، في "الجبال والروابي، وأساسات الأرض" (ميخا 6: 1- 2، راجع مزمور 50: 4)، والعالم أجمع يدعى للشهادة وكذلك قيدار وجزر كتيم (إرميا 2: 10)، سواء بسواء مع أول عابر سبيل قادم من أورشليم أو يهوذا (إشعيا:5: 3). فالله يظهر مصطحباً شهوده (إشعيا 43: 10، 44: 8)، بمثابة موجه للإتهام (مزمور 50: 7 و21، هوشع 4: 1- 5)، ولكن أيضاً كغريم لا حيلة له وقد استنفد كل الوسائل الأخرى (ميخا 6: 30- 4، إرميا 2: 9 ...، إشعيا 43: 22- 25). إنه يدعو إسرائيل ليقدم حججه (إشعيا 1: 18، 43: 26، ميخا 6: 3). ولكنه لا ينال سوى التنكرات الكاذبة (إرميا 2: 35). ولا يستطيع امرؤ أن يأتي الله بإجابة، "إن حياً ممالا يستطيع أن يتبرر" أمامه (مزمور 143: 2). ومن ثم فلا يبقى له إلا أن بقضي بالحكم، وهو لا يكون إلا قضاء بالإدانة (هوشع 2: 4، 4: 1- 2، إرميا 2: 9 و 29)، فيُظهر أنه هو وحده الذي يستطيع أن يتكلم، وأن الحق كله بجانبه (إشعيا 41: 24، 43: 2 1- 13، 44: 7، مزمور 50: 7 و21، 51: 6). ومع ذلك فإنه في قلب الإدانة ذاتها، نلمح مع ذلك وجهاللتظلم، ينبئ بتحول جذري: "تعالوا نتحاجج ... إنه ولو كانت خطاياكم كالقرمز، تبيضّ كالثلج" (إشعيا 1: 18، راجع هوشع 2: 16- 25).

3.أيوب في مخاصمة مع الله:

لا بد من الاعتراف بأنه إذا كان توجيه إتهام لله هو الخطيئة الرئيسية، فإنه مع ذلك تجربة، وإن لم يكن لها ما يبررها، فهي على الأقل لا مفرّ منها أمام طرق الله التي نعجز عن تفسيرها. أفلا يدفع الألم والشر في العالم إلى الدخول في مجادلة مع الله ؟ إن وضع أيوب هو نموذج للتجربة؟ التي تذهب إلى أبعد حد، كما أن كل كتابه الشعري لا يبدو سوى مخاصمة موجهة لله. فإذا كان من الله يأتي كل الشر الذي يقاسيه أيوب (أيوب 6: 4، 10: 2، 16: 12، 19: 21)، أفلا يكون على الله أن يبرر ذاته؟ لا يجهل أيوب أنه من الوهم أن يتخيّل أنه صاحب حق في مواجهة الله

(9: 1- 13). ولكن لو كان في مقدوره أن "يدافع عن نفسه (9: 14)، "ويبرر سلوكه أمامه " (13: 21)، أو أن يظهر فقط أمامه، لعلم أنه حينذاك ينتصر في دعواه (23: 3- 7)، وأن محاميه... سيكون إلى جانبه، (19: 25-27). تلك هي لغة الخصومة وأسلوبها، ولكنّ أيوب في الواقع، يتوقف عند اللحظة بالضبط التي توشك فيها شكواه أن تصبح مخاصمة، وتساؤله اتّهاماً. إنه لا يستطيع أن يفهم الله، وهو لا يستسلم لتجربة اتهام الله! بل بالعكس يؤكد أن الله بجانبه، وأما هو فيظل عبده. فمن البديهي أن يطرح الإنسان على الله مثل هذه التساؤلات الرهيبة (راجع إرميا 12: 1). ولذا فإن أيوب لم يخطئ إذ أثارها، ومع ذلك فإن عليه أن يتعلم كيف يستبعدها عن تفكيره. فالله ذاته يتدخل، فيدرك الإنسان ضلاله، فيسحب كل تأولاته (42: 6): ودون ما حاجة إلى قضاء بأي حكم، يكفيه أن الله سيكون حاضراً حتى يكون لكل أمر تفسيره.

ثانياً: في يسوع المسيح يُنهي الله الخصومة

إن الخصومة التي أثارتها خطيئة الإنسان، وساقها الله وعدالته، لتجد في يسوع المسيح نقطة ختامها. فيأتي الحل الإلهي إعجازاً في الجرأة، ومع ذلك يحترم احتراماً دقيقاً متطلبات العقل والحق، التي بدونها لا يكون للخصومة معنى. فالخطيئة مقضَي عليها دون تظلّم أو مساومة، لأنها في كل صورها وفي ظل كل الأنظمة، سواء في الوثنية أم في اليهودية، تبدو نجاة المسيح بمثابة الشر الذي ليس بعده شر، والتجاهل الجنري لله، وفساد للإنسان لا مرد له (رومة 1:18 إلى 3: 20). إن القداسة التي ظهرت في إنجيل يسوع المسيح تميط اللثام عن الكذب المتخفي في القلوب (3: 4)، ويضطر كل فم إلى السكوت (3: 19)، وتعلن ببهاء نصر الإله الحق (3: 4). غير أن هذا النصر هو، في الوقت نفسه، خلاص الإنسان. فالخاطئ الذي يفشل في خصومته فيتقبل الهزيمة، ويعدل عن الدفاع عن برّه الخاص (فيلبي 3: 9)، ويؤمن بالغفران وبالنعمة، وببر الله وعدالته في يسوع المسيح. ينال تبريره بذلك فوراً (رومة 3: 21- 26)، ويسترد قيمته وقدره أمام الله. إن الإيمان بيسوع المسيح، وبما لموته من قدرة خلاصية، لهو في الواقع وبذات

الفعل، إنكار لخطيئتنا الخاصة، المسببة لهذا الموت، واعتراف بأننا محل محبة لا تدرك، من قبل إله يمكنه أن يبذل ابنه الوحيد في سبيل أعدائه (رومة 5: 6- 10، 8: 32). كما أنه يعني أيضاً العدول عن الدفاع عن الذات، وعن مخاصمة الله، من أجل الإستسلام الكامل للحب، مع رفع الشكر. وعلى هذا النحو تنتهي المخاصمة بمصالحة كلية.

ثالثاً: قضية يسوع

لا تتم هذه المصالحة إلا بالإيمان، ومحل هذا الإيمان هو المسيح في موت وفي قيامته. على أنه للتغلب على الإنتفاضة التلقائية، التي تدفعنا إلى اتهام الله، لا بد لنا من أن نتعرف في يسوع على الابن الحبيب، الذي بذله الآب من أجلنا. ولكن رد فعل الخاطئ يكون بأنه يرفض سخاء الله، وينبذ ذاك الذي أرسله، وأنه يرى في العلامات التي يقدمها عن رسالته، تجاديف. هذا وإن القضية المقامة من قيافا والمطروحة أمام كل محاكم أورشليم، هي النموذج الكامل للخصومة التي يثيرها الإنسان إزاء الله، ابتداء من الخطيئة الأولى. والخاطئ إذ لا يمكنه أن يثق في الله، يقلب ضده رأساً على عقب، كل مآثر الحب التي ينالها منه.

مقدمة

إن الكتاب المقدس يتكلم عن هذه الحقيقة الواقعية التي نسميها عامة الخطيئة، في كل صفحة تقريباً من صفحاته. والألفاظ التي يشير بها العهد القديم إلى الخطيئة كثيرة، وهي مأخوذة عادة من مفردات العلاقات البشرية: مخالفة، إثم، تمرد، ظلم.. الخ، وتضيف اليهودية إليها لفظ "دَين"، الذي سوف يستخدمه كذلك العهد الجديد. وبصفة عامة يقدم الكتاب المقدس الخاطئ على أنه "من يصنع الشر أمام عيني الله"، ومقابل

"البار" (بالعبرية: "صاديق") يقوم عادة "الشرير" (بالعبرية: "راشاع"). إلا أن طبيعة الخطيئة الحقيقية، وشرها، وأبعادها، نظهر خاصة خلال التاريخ المقدس. ونتعلم فيه أيضاً أن هذا الكشف الخاص بالإنسان ينطوي في الوقت نفسه على كشف عن الله، عن محبته التي تقوم الخطيئة بمناقضتها، وعن رحمته التي تفسح الخطيئة مجالا لممارستها. ذلك أن تاريخ الخلاص ليس سوى تاريخ المحاولات التي لا يمل الله الخالق من تجديدها لإنتزاع الإنسان من براثن الخطيئة.

أولاً: خطيئة الأزمنة الأولى

بين كل قصص العهد القديم نقدم قصة السقوط، فاتحة تاريخ البشرية، تعليماً غنياً غير عادي وإن أردنا إدراك ماهية الخطيئة لا بد لنا من أن نبدأ من هذا التعليم ولو لم يرد في ذكر اللفظ صراحة.

.1فخطيئة آدم:

ظاهرة في هذا التعليم بصفة أساسية على أنها معصية، أي فعل يقاوم به الإنسان الله، عن معرفة وإرادة، بمخالفته واحدة من الوصايا (تكوين 3: 3). إلاّ أن الكتاب المقدس، يذكر صراحة فضلاً عن التمرد الخارجي، فعلاً باطنياً يصدر عنه هذا الفعل الخارجي: فآدم وحواء عصا الله، لأنهما بقبولهما مشورة الحية أرادا أن يصيرا كالله، عارفي الخير والشر" (3: 5)، أي تبعا للتفسير الغالب، أن يقوما مقام الله للبت في الخير والشر. فهما إذ اعتبرا ذاتيهما المقياس، "ادّعيا" أنهما هما السيدان الوحيدان لحكم مصيرهما، ولهما أن يتصرفا في شخصيهما كما يحلو لهما. فيرفضان أن يكونا تابعين لمن خلقهما، فيفسدان على هذا النحو العلامة التي كانت تربط الإنسان بالله. غير أن هذه العلاقة، بحسب تكوين 2، لم تكن علاقة تبعية فحسب، بل كانت علاقة صداقة أيضاً. إن إله الكتاب لم يبخل بشيء على الإنسان، الذي خلقه "على صورته كمثاله" (تكوين 1: 26- 27)، ولم يحتفظ لنفسه بشيء، ولا حتى بحياته (راجع حكمة 2: 23)، على عكس الآلهة المشار إليهم في

الأساطير القديمة (مثلاً جيلجاميش 10: 3). وها أن حواء أولاً، ثم آدم، بغواية الحية، أخذهما الشك في هذا الإله السخي سخاء لا نهائياً: كأن الوصية الصادرة لصالح الإنسان (رومة 7: 10) لا تكون سوى حيلة ابتدعها الله للمحافظة على امتيازاته، ويكون التهديد الملحق بالوصية مجرد أكذوبة: " لا ولن تموتا، إنما الله عالم بأنكما في يوم تأكلان منه، تنفتح أعينكما وتصيران كآلهة عارفين الخير، الشر". (تكوين3: 4- 5). فلا يثق الإنسان بإله صار منافساله. إن مفهوم الله يلحقه الفساد: فبدلاً من مفهوم الله المنزّه عن المصلحة نزاهة فائضة، بحكم كونه كاملاً كمالاً فائقاً، ولا ينقصه شيء ولا يمكنه إلا أن يعطي، يحل محله مفهوم كائن معوز، له أغراضه، شغله الشاغل حماية نفسه من خليقته. فقبل أن تحرك الخطيئة الإنسان على الفعل، قد ألحقت الفساد بروحه. وبما أنها تمسه في صميم علاقته بالله، الذي الإنسان صورته، فلا نتصور فساداً أعمق رسوخاً ولا نعجب لما يجرّه وراءه من عواقب جسيمة للغاية.

.2عواقب الخطيئة:

فكل ما بين الإنسان والله قد تغير، ذلك هو حكم قضاء الضمير". فقبل حلول العقاب بمعناه الحقيقي (تكوين 3: 23// 2: 25) بينهُم آدم وحواء اللذان كانا يتمتعان حتى تلك اللحظة بالعشرة الألهية (راجع 2:25). أن يختبئا من وجه الرب الإله بين شجر الجنة (3: 8) . لقد جاءت المباشرة من الإنسان، فعليه يقع عبء المسئولية" عن ذنبه. إنه هو الذي شاء أن ينبذ الله ويهرب من وجهه، وسيكون طرده من الفردوس تصديقاً على مشيئة الإنسان هذه. إلا أنه سوف يختبر إذ ذاك أن الوعيد بالعقاب لم يكن أكذوبة: فبعيداً عن الله، لا سبيل للبلوغ إلى شجرة الحياة (3: 22)، فلا يبقى بعد ذلك سوى الموت الذي لا رجعة فيه. وفضلاً عن القطيعة بين الإنسان والله، تدخل الخطيئة قطيعة بين أعضاء المجتمع البشري، ابتداء من الفردوس الأرضي، بين الزوجين الأولين بالذات. فعقب ارتكاب المعصية مباشرة، يتنكر آدم لتضامنه مع هذه التي اعطاها الله له معينة (2: 18) "عظماً من عظمه ولحماً من لحمه " (2: 23)، وذلك بإلقائه تبعة تلك المعصية عليها، فيأتي العقاب تثبيتا لهذه القطيعة: "

إلى بعلك تنقاد أشواقك، وهو يسود عليك، (3: 16). وفيما بعد تمتد هذه القطيعة فتشمل أبناء آدم: فيقع قتل هابيل ثم يسود العنف وشريعة الأقوى التي يتغنى بها نشيد لامك الوحشي (4: 24). على أن هناك ما هو أبعد من ذلك. فإن سر الخطيئة يتجاوز العالم البشري. فبين الله والإنسان قد ظهر على المسرح شخص آخر، لا يتكلم عنه العهد القديم قط، على الأرجح خشية أن يقام منه إلها ثانياً، ولكن كتاب الحكمة (حكمة 2: 24) سوف يحدد أنه الشيطان أو إبليس، الذي سوف يعود يظهر خلال العهد الجديد. وأخيراً فإن قصة الخطيئة الأولى لا تنتهي دون أن يحصل الإنسان على رجاء: لا شك أن العبودية التي حكم الإنسان بها على نفسه، بينما ظن أنه يفوز بالخزية، هي في حد ذاتها نهائية: فالخطيئة، وقد دخلت العالم مرة، لا يمكن إلا أن تنمو وتتكاثر، وبقدر ما ستتضاعف فالحياة ستنقص بالفعل، حتى تتلاشى تماماً مع الطوفان (تكوين 6: 13- 15) وإذ أتت المبادرة بالقطيعة من الإنسان، فمن الواضح أن مبادرة المصالحة لا يمكن أن تأتي إلا من الله. على أنه منذ هذه القصة الأولى على وجه التحديد، جعل الله أملاً يلوح في الأفق، بأنه تعالى سيتخذ هو يوماً هذه المبادرة (3: 15) . على أن صلاح الله، الذي تنكر له الإنسان، سوف يغلب في النهاية، "سوف يقهر الشر بالخير" (رومة 12: 21). ويحدد كتاب الحكمة بالضبط أن آدم "قد أنقذ من زلته " (حكة 10: 2). وعلى كل فإن كتاب التكوين يرينا مسبّقاً هذا الصلاح يعمل: فهو الذي يحفظ نوحاً وأسرته من الفساد العام ومن عقابه (تكوين 6: 5- 8)، ليخلق به، لو جاز التعبير، عالماً جديداً (8: 17 و20-22 بالمقارنة مع 1: 22 و 28، 3، 17). وعلى الأخص، عند اتفاق لفيف الأمم على الشر (حكمة 10: 5)، اختار ابراهيم فأخرجه من العالم الخاطئ (تكوين 12: 1 راجع بشوع 24: 32 و 14)، لكي "يتبارك به جميع عشائر الأرض " (تكوين 12: 2- 3 رداً ظاهراً على لعنات 3: 14 - 16.)

ثانياً: خطيئة إسرائيل

كما وصمت الخطيئة أصول تاريخ البشرية منذ بدايته، فقد وصمت أيضاً تاريخ شعب بني إسرائيل. فمنذ نشأته أخذ هذا الشعب يعيش درامة آدم. إنه بدوره يتعلم من

اختباره الخاطئ، ويعلمنا كيف تكون الخطيئة، فهناك حادثان يبرران على جانب خاص من المغزى.

.1السجود للعجل الذهبي:

مثل ما قيل عن آدم، بل بمزيد من المجانية إن أمكن القول قد أغدق الله النعمة على شعب إسرائيل: فبدون أي استحقاق من جانبه (تثنية 7: 7، 9: 64، حزقيال 16: 2- 5)، وبمحض محبة الله قط، لأن شعب إسرائيل كان خاطئاً مثل سائر الشعوب، سواء بسواء، (راجع يشوع 24: 2 و 14، حزقيال 20: 7- 8 و 18)، اختير ليكون الشعب الخاص، المميز بين جميع شعوب الأرض (خروج 19: 5)، فأقيم "ابنا بكر الله" (4: 22). وفي سبيل خلاصه من عبودية فرعون ومن أرض الخطيئة (تلك التي لا يمكن أن يخدموا الله فيها، حسب 5: 1)، ضاعف الله من معجزاته. غير أنه في ذات اللحظة التي فيها "يعقد الله عهداً مع شعبه، ويرتبط معه بتسليم موسى "لوحي الشهادة" (31: 18)، بطلب الشعب إلى هارون: " اصنع لنا إلهاً يسير أمامنا " (32: 1). وبالرغم من الأدلة التي قدمها الله إثباتاً، "لأمانته "، فإن شعب إسرائيل يراه بعيداً البعد كله، وأعظم من "أن يرى" فلا يؤمن به، ويفضل عليه إلهاً يكون في متناول يديه، ليستطيع أن يهدئ ثورة غضبه بالذبائح، وعلى أي حال إلهاً يحتمل النقل بحسب هواه، بدلاً من الإلتزام بإتباعه وإطاعة وصاياه (راجع 40: 36- 38). فبدلاً من أن "يسير مع الله "، يرغب في أن يسير الله معه. إن خطيئة إسرائيل الأصلية هي رفض الطاعة لله، بل أعمق من ذلك رفض الإيمان بالله والاستسلام له، وهي الخطيئة الأولى التي يذكرها كتاب التثنية في 9: 7، وستتجدد في الواقع عند كل تمرد من تلك التمردات العديدة التي يديرها "الشعب قاسي الرقاب ". عندما يسقط هذا الأخير في الأغراء، فيما بعد، بتقديم عبادة "للبَعْليم" بجوار تلك التي يقدمها الله، سوق يكون ذلك دائما لأنه يرضى أن يرى أن الله هو الواحد "الكافي"، والإله الذي يدين له بالوجود، ويرفض أن يخدمه هو وحده (تثنية 6: 13، راجع متى 4: 10). وعندما يصف القديس بولس الشر الخاص

المتمثل بخطيئة عبادة الأصنام، حتى عند الشعوب الوثنية، فإنه لن يتردد في الإشارة إلى خطيئة إسرائيل هذه الأولى (رومة 1: 23= مزمور 106: 20.(

.2قبور الشهوة:

يذكر كتاب التثّنية 9: 22، بعد حادث العجل الذهبي مباشرة، خطيئة أخرى لشعب بني إسرائيل، سوف يذكرها القديس بولس أيضاً على أنها بمثابة نموذج "خطايا البرية" (1 كورنتس 10: 6). فمعنى القصة واضح بما فيه الكفاية: إن شعب بني إسرائيل يفضلون على الطعام المختار من الله والموزع عليهم إعجازاً، طعاماً معداً بحسب اختيارهم: "من يطعمنا لحماً، ... والآن فنفوسنا يابسة، لا شيء أمام عيوننا غير المنّ (عدد 11: 4- 6) . يرفض بنو إسرائيل أن يقودهم الله، وأن يستسلموا له، وأن يخضعوا لما كان في فكر الله عتيداً بأن يشكّل الإختيار الروحي في البرية (تثنية 8: 3، راجع متى 4: 4). إن جشعهم سوف ينال بغيته، ولكنهم مثل آدم، سوف يعرفون مدى ما يتكبده الإنسان إذا ما استدل بطرق الله طرقه الخاصة (عدد 11: 33.(

ثالثاً: تعليم الأنبياء

ذلك هو بالضبط الدرس الذي لن يكفّ الله عن تلقينه لهم تكراراً بواسطة أنبيائه. فكما أن الإنسان الذي يحاول أن يبني نفسه بنفسه، لا يمكن أن يؤدي به الأمر في النهاية سوى إلى تدمير نفسه، كذلك فإن شعب الله يهدم نفسه بمجرد حياده عن الطرق التي رسمها الله له: على هذا النحو تبدو الخطيئة العائق الأكبر، بل حقاً العائق الوحيد الذي يحول دون تحقيق مخطط الله بشأن إسرائيل، ودون تحقيق "مجده " المتفق ايجابياً مع مجد إسرائيل شعب الله. ولا شك من هذا الوجه أن خطيئة الرئيس، أو خطيئة الملك، أو الكاهن ترتب مسئولية خاصة، ونفهم أنها تذكر في المقدمة، ولكن لا تقوم وحدها. ومن قبل، خطيئة عاكان كانت قد حالت دون دخول جيش إسرائيل برمته مدينة العيّ (يشوع 7)، وكثيراً ما ينسب الأنبياء مصائب الأمة إلى خطايا

الشعب بجملته: "إن يد الرب لا تقصر عن الخلاص، ووأذنه لا تثقل عن السماع، لكن آثامكم فرّقت بينكم وبين إلهكم " إشعيا (59: 1- 2.(

.1شجب الخطيئة:

ومن ثم فإن كرازة الأنبياء ستقوم في معظمها على شجب الخطيئة، خطيئة الرؤساء (مثلاً 1 صموئيل 3: 11 و 13- 14، 2 صموئيل 12: 1- 15، إرميا 22: 13) وخطيئة الشعب. وعليه ترد قوائم سرد الخطايا، التي تتردد في الأدب النبوي، عادة مع التنويه بعلاقاتها المباشرة أو غير المباشرة بالوصايا العشر، والتي يزداد ترديدها في أدب الحكماء (مثلاً تثنية 27: 15- 26، حزقيال 18: 5- 9، 33: 25- 26، مزمور 15، أمثال 6: 16- 19، 30: 11- 14). وتصبح الخطيئة حقيقة واقعية للغاية، فنتعرف على ما يترتّب على هجر الإنسان ربه: أحداث العنف، والنهب، والأحكام الجائرة، والأكاذيب، وحالات الزنى، وشهودات الزور، والقتل عمداً، والربا الفاحش، واغتصاب الحقوق، وباختصار كل أنواع الفوضى والإخلال بالنظام الإجتماعي.. إن "الاعتراف" في إشعيا 59 يبين ما هي في الواقع هذه الآثام " التي "فرّقت بين الشعب وبين الله" (59: 2): "إن معاصينا معنا وآثامنا قد عرفناها: العصيان والكذب على الرب، والارتداد بعيداً عن إلهنا، والنطق بالجور، والكفر، وترديد كلام الزور والهذيذ به. فأرتد الإنصاف إلى الوراء، ووقف العدل بعيداً، لأن الحق تعثر في الساحة، والاستقامة لم تستطع الدخول " (إشعيا 59: 12- 14). وقبل ذلك بزمن طويل، لم يكن هوشع يتكلم بطريقة مخنلفة: "ليس في الأرض حق ولا رحمة، ولا معرفة الله، بل اللعنة والكذب، والقتل، والسرقة، والفسق، والعنف، قد فاضت، والدماء تلحق بالدماء" (هوشع 4: 1- 2، راجع إشعيا 1: 17، 5: 8، 65: 6- 7، عاموس 4: 1، 5: 7- 15، ميخا 2: 1- 2). إنه درس غاية في الأهمية: من يحاول أن يبني ذاته وحده، بعيداً عن الله سيفعل ذلك في الغالب، على حساب غيره، ولا سيما الصغار والضعفاء. ذلك ما يعلنه المرتل: إن والرجل الذي لم يجعل الله له حصناً" (مزمور52: 9)، "يردد الحديث عن الجرم النهار كله! (الآية 4)، في حين أن البار "يتوكل على رحمة الله مدى الدهر وإلى الأبد"

(الآية10). أو ليس ذلك ما كان من قبل يشعر به زنى داود (2صموئيل 12)؟ من هذا المقطع، ونحن نعلم المكان الذي يشغله في المفهوم اليهودي عن الخطيئة (راجع المزمور "ارحمني يا الله "، تنطلق حقيقة أخرى لا تقل أهمية عن الأولى: إن خطيئة الإنسان لا تمتهن حقوق الله فحسب، بل إنها تطعنه، إذا جاز التعبير، في قلبه.

.2الخطيئة إهانة لله:

لا يستطيع الخاطئ بلا شك أن يصيب الله في ذاته، إنه لشدة اهتمام الكتاب المقدس باحترام التسامي الإلهي احتراماً فائقالا يفوته أن يذكر ذلك في حينه: "إنهم يسكبون سكبالآلهة أخرى لكي يسخطوني. ألعلهم يسخطوني يقول الرب؟ أليس ذلك على أنفسهم لخزي وجوههم؟" (إرميا 7: 18- 19) "فإن أنت خطئت، فماذا تؤثر فيه، وإن أكثرت من المعاصي فإذا تلحق به؟" (أيوب 35: 6). إن الإنسان بإرتكابه الخطيئة ضد الله لا ينتهي إلا إلى هدم ذاته. فإذا وضع الله لنا قوانين، فإنه يصنع ذلك لالصالحه، بل لصالحنا، ولكي نصيب خيراً و... نحيا" (تثنية 6: 24). غير أن إله الكتاب ليس هو إله، أرسطو. الذي لا يهمه أمر الإنسان والعالم.أ) فالخطيئة، وإن كانت لا تجرح الله في ذاته، إلا أنها تجرحه، في كل شيء، بقدر ما تصيب الذين يحبهم الله. ذلك أن داود " بقتل أوريا الحثي بالسيف وبأخذه زوجته "، كان يظن ولا شك أنه قد اعتدى على إنسان فقط، هو، فضلاً عن ذلك، غير إسرائيلي: إلا أنه قد نسي أن الله قد أقام من ذاته ضامنا لحقوق كل شخص بشري، فناثان يذكّره. باسم الله. بأنَه " قد ازدرى اللهَ نفسه. و بأنه بالتالي سيعاقب (2 صموئيل 12: 9-11) .ب) بل أكثر من ذلك، إن الخطيئة بتفريقها بين الإنسان والله، ينبوع الحياة الوحيد، تصيب بذات الفعل الله في تدبير محنته: "إن شعبي استبدل مجده. بما لا فائدة فيه!... تركوني أنا ينبوع الحياة الحية واحتقروا لهم آباراً، آباراً مشققة لا تمسك الماء! (إرميا 2: 11- 13).جـ) ومع تدرج الوحي الكتابي، في كشف أعماق هذا الحب بإطراد، سيسمح بأن ندرك بأي معنى يمكن أن "تهين " الخطيئة الله: إنه جحود الابن إزاء أب محب للغاية (مثلاً إشعيا 64: 7)، بل تجاه أم لا يمكن "أن تنسى مرضعها... ولو أن هؤلاء نسين " (إشعيا 49: 15)، وخاصة عدم أمانة العروس

التي تسلَم جسدها لكل عابر سبيل، غير عابئة بحب عريسها الأمين في غير ملل: "هل رأيت ما فعلت المرتدة إسرائيل؟... كنت أظن: أنها بعد أن صنعت ذلك كله، سترجع إليَّ، ولكنها لم ترجع، ارجعي أيها المتمردة إسرائيل! فلا أحوّل وجهي ضدكم، لأني رحيم " (إرميا 3: 7 و 12، راجع حزقيال 16، 23). عند هذه المرحلة من الوحي تبدو الخطيئة بمثابة الخيانة لعلاقات شخصية، الرفض من جهة الإنسان الذي يأبى تسليم ذاته لحب الله الذي يتألم لأنه غير محبوب، وكأن الحب جعله إذا جاز التعبير " قابلا للتجريح " إنه لن يكشف عنه كلية، إلا في العهد الجديد.

.3علاج الخطيئة:

لا يشجب الأنبياء الخطيئة ولا يبيّنون جسامتها إلا لأجل أن يدعوا الناس دعوة أعمق إلى التوبة والاهتداء. ذلك أنه إن كان الإنسان غير أمين، فالله يبقى على الدوام أميناً، فيرفض الإنسان حب الله، ولكن الله لا يكف عن عرض هذا الحب عليه، وطالما يظل الإنسان قابلا للرجوع إليه، فالله يحثه على أن يعود. فكما ورد في مثل الابن الضال، يرتّب الله كل شيء تيسيرا لهذا الرجوع المرغوب فيه، والمرتقب: "لذلك هاءنذا أسيج طريقها بالشوك وأحوطه بحائط، فلا تجد سبيلها فتقفو إثر محبيها فلا تدركهم، وتطلبهم فلا تجد، فتقول أنطلق وأرجع إلى رجلي الأول لأنه حينئذ كان لي خيراً من الآن" (هوشع 2: 6- 7، راجع حزقيال 14: 11، الخ). فإذا كانت الخطيئة، في الواقع، تقوم على رفض الحب، فمن الواضح أنها لن تغفر ولا تمحى ويصفح عنها، إلا بقدر ما سيقبل الإنسان أن يحب من جديد. على أن افتراض أن تكون هناك مغفرة يمكن أن يُعفى معها الإنسان من الرجوع إلى الله، هو تماماً كما لو قدّرنا أن الإنسان قد يحب مع إعفائه من أن يحب... فحب الله بعينه يمنعه من أن لا يشترط هذا الرجوع. فإن كان الله يعلن عن نفسه أنه "إله غيور " (خروج 20: 5، أية 5 تثنية 9، الخ)، فذلك لأن غيرته أثر من آثار حبه (راجع إشعيا. 63: 15، زكريا 1: 14). وإن قال إنه هو وحده يعطي السعادة للإنسان الخلوق على صورته، فلأنه هو وحده يستطيع ذلك. أما عن شروط هذا الرجوع، فإننا نجدها مبينة تحت ألفاظ: رماد، اعتراف، كفارة، إيمان، مغفرة، توبة، 1هتداء، فداء. فالشرط الأول من

جهة الإنسان هو بداهة أن يزهد في رغبته في الإستقلال، ويقبل أن يستسلم لعمل الله فيه ولحبه له، وبعبارة أخرى أن يزهد في الأساس الذي تقوم عليه الخطيئة في صميمها. على أنه يلمس أن ذلك في ذاته يفوق قدرته. فلكي يصفح عن الإنسان، لا يكتفي أن يتنازل الله فلا يعود ينبذه، وإنما تدعو الحاجة إلى المزيد: "أن يعيدنا إليه فنعود" (مرائي5: 21). فالله نفسه سيسعى إذن في البحث عن الخراف الضالة (حزقيال 34)، وهو الذي سيعطي الإنسان " قلباً جديداً "، وروحاً جديداً، "روحه هو" (حزقيال 36: 26- 27). حينئذ سيكون العهد الجديد"، عندما لا تعود الشريعة مكتوبة بعد على ألواح من حجر، بل في قلب الناس (إرميا 31: 31- 33، راجع 2 كورنتس 3: 3). فلن يكتفي الله بتقديم حبه، ولا بالمطالبة بحبنا: "إن الرب إلهك سيختن قلبك وقلب نسلك، لتحب الرب إلهك بكل قلبك وبكل نفسك لكي نحيا" (تثنية 30: 6). لذلك فإن المرتل، إذ يعترف بخطيئته، يسأل الله نفسه أن "يغسله " و"يطهره " و"أن يخلق في قلباً نقياً" (مزمور 51)، لأنه على يقين بأن التبرير من الخطيئة يتطلب فعلاً إلهياً محضاً، شبيهاً بفعل الخلق. وأخيراً يعلن العهد القديم أن هذا التغيير الباطني للإنسان، الذي ينتشله من الخطيئة، سيتم بفضل تقدمة ذبائحية من عبد" سري، لم يكن من قبل تحقيق هذه النبوة، في طاقة أحد أن يتلمس حقيقة شخصيته.

رابعاً: تعليم العهد الجديد

يكشف لنا العهد الجديد أن هذا العبد الذي جاء ليخلص من الخطيئة (إشعيا 53: 11)، ليس سوى ابن الله عينه. وإذا فلا غرابة، أن تحتل الخطيئة فيه مكانا لا يقل عن مكانها في العهد القديم، ولا على الخصوص أن يسمح الكشف الكامل لما فعله حب الله في سبيل الإنتصار على الخطيئة، باكتشاف البعد الدقيق للحقيقة" وفي الوقت نفسه دورها في مخطط الحكمة الإلهية.

1.يسوع والخطأة:

أ) منذ بداية تعليم الأناجيل الزائية، نرى يسوع وسط الخطأة. فهو في الواقع قد أتى من أجلهم، لا من أجل الأبرار (مرقس 2: 17). إنه يعلن لهم، مستخدماً المصطلحات اليهودية الجارية في ذلك العهد. إنهم " مبرأون " من خطاياهم (أي أنما مغفورة لهم). فإنْ شبَّهَ على هذا النحو الخطيئة "بِدَيْن" بل إن استخدم هذا اللفظ أحياناً (متى 6: 12، 18: 23- 25)، أو لا يقصد بذلك أن يشير إلى أنه كان يمكن أن تغفر (الخطيئة) بفعل من الله دون شرط تغيير روح الإنسان وقلبه. فأسوة بالأنبياء ويوحنا المعمدان (مرقس 4: 1)، يكرز يسوع بالتوبة، بالاهتداء بتغيير جذري للروح، يجعل الإنسان في حالة من الاستعداد لتقبل الخطوة الإلهية والتسليم بعمل الله فينا: "حان الوقت واقترب ملكوت الله، فتوبوا وآمنوا بالإنجيل" (مرقس 1: 15). ومقابل ذلك يبقى يسوع عاجزاً، تجاه من يرفض النور (مرقس 3: 29//)، أو تجاه من يتصور أنه في غير حاجة إلى صفح، كالفريسي في المثل الذي يذكره (لوقا 18: 9 - 11) . ب) لذلك، فإنه أسوة بالأنبياء أيضاً، يشجب الخطيئة أينما وجدت، حتى لدى من يظنون أنهم أبرار لأنهم يحافظون على رسوم شريعة خارجية. إذ إن الخطيئة هي في داخل القلب الذي منه تنبعث مقاصد السوء: الفحش، والسرقة، والقتل، والزنى والجشع، والخبث، والغش، والفجور، والحسد، والنميمة، والكبرياء والسفه. هذه المنكرإت تخرج من باطن الإنسان فتنجّسه (مرقس 7: 21-23//). ذلك لأنه إنما قد جاء "ليكمّل الشريعة" في ملئها، لاليبطلها (متى 5: 17). غير أن تلميذ يسوع لا يمكن أن يكتفي "ببر الكتبة والفريسيين" (5: 20). ولا شك في أن بر ّيسوع قد يلخّص في النهاية في وصية واحدة هي وصية المحبة (7: 1). إلا أن تلميذ المسيح، وهو يرى سلوك معلمه، سيعرف ويداً رويداً ما يعنيه "الحب "، وبالتبعية ما هي الخطيئة. رفض الحب.جـ) إنه سيعرف ذلك خاصة وإنه يسمع يسوع وهو يبين له رحمة الله نحو الخطاة التي لا تدرك. قليلة هي النصوص، في العهد الجديد. التي تبين ما معنى أن الخطيئة تهين الله. وكم يكون شاذأ التفكير في صفح من قبل الله لا يتطلب رجوعاً من جانب الخاطئ بصورة أفضل من تلك الواردة في مثل الابن الضال " أو بالحري مثل الأب الرحيم (لوقا 15: 11- 13)، القريب جداً من التعليم البنوي. ففيما عدا فعل عدم الطاعة، الذي يمكن افتراضه

ضمناً ولو أن الأخ الأكبر وحده يشير إليه ليقابل به طاعته الشخصية (الآيتين 29 و30). فإن ما "أحزن " الأب هو رحيل ابنه ورغبته في أن لا يكون ابناً بعد، وفي أن لا يتيح بعد لبأيه أن يحبه حباً ايجابياً: لقد "أهان " أباه بحرمانه من وجوده كابن. فكيف يمكن أن "يعوض " هذه الأهانة، إن لم يكن بعودته، وقبوله من جديد في أن يعامل كمالابن ؟ ولذا يبرز المثل خاصة فرح الأب. فخارج مثل هذا الرجوع، لا يمكن أن يتصور أي صفح، أو بالإحرى منذ البداية كان الأب قد صفح، ولكنّ الصفح لا يصيب خطيئة الابن ايجابياً إلا في حالة رجوع هذا الأخير، وبفعل رجوعه.د) على أن موقف الله هذا بإزاء الخطيئة، يظهره يسوع بأعماله أيضاً أكثر منه بأقواله. فهو لا يقبل فقط الخطأة بنفس الحب وبنفس الرقة الباديين من الأب في هذا المثل (مثلا لوقا 7: 36 38، 19: 5، مرقس 2: 15، 17 يوحنا 8: 10- 11)، رغم تعرّضه لايقاع العثار لدى من يشهدون مثل هذه الرحمة وهم عاجزون عن إدراكها على نحو عجز الابن الأكبر (لوقا 15: 28 .3). وإنما يعمل أيضاً مباشرة ضد الخطيئة: فينتصر، هو أولاً، على الشيطان في ساعة التجربة، ثم خلال حياته، العامة ينتزع من ساعته الناس فوراً من سلطان إبليس والخطيئة، القائم في المرض وفي سيطرة إبليس (راجع مرقس 1: 23)، فشرع بذلك في أداء وظيفة العبد (متى 8: 6 1- 17)، ريثما "يفتدي بنفسه" (مرقس 10: 45)، "ويسفك دمه، دم العهد الجديد، من أجل جماعة كثيرة لغفران الخطايا". (متى 26: 28.(

.2خطيئة العالم:

يتكلم القديس يوحنا عن المسيح الآتي "ليحمل خطيئة العالم" (يوحنا 1: 29)، أكثر منه عن غفران الخطايا، رغم علمه بهذا التعبير التقليدي (يوحنا 20: 23، 1 يوحنا 2: 12) . فإنه يكتشف فيما يتجاوز الأفعال الشاذة، الوضع الواقعي السري الذي تتولد عنه: إنه قدرة معادية لله ولملكوته، يقف المسيح نفسه على مواجهتها.أ) وتفرض هذه القدرة المعادية أولاً بصورة إيجابية في رفض النور رفضاً مختاراً. ولا غرو فللخطيئة عتمة الظلام: "إن النور جاء إلى العالم، فاستحب الناس الظلام على النور لأن أعمالهم سيئة" (يوحنا 3: 19). إن الخاطئ يقاوم النور لأنه يخشى

"أن تفتضح أعماله "، وهو يبغض النور لأن من يعمل السيئات يبغض النور (يوحنا 3: 20). إنه عمى اختياري، عمى محبب، لأنه لا يعترف به كعمى، كما هو في واقعه: "لو كنتم عميانالما كان عليكم خطيئة. ولكنكم تقولون إننا نبصر، فخطيئتكم ثابتة" (يوحنا 9: 41).ب) إن مثل هذا العمى العنيد لا تعليل له إلا بفرض التأثير الخبيث من جانب الشيطان. فالخطيئة في الواقع تجعلنا عبيدا للشيطان: "من يرتكب الخطيئة يكن عبدا" (يوحنا 8: 34). فكما أن المسيحي هو ابن الله، كذلك الخاطئ هو "ابن إبليس الخاطئ منذ البدء"، ويعمل أعماله (1 يوحنا 3: 8- 10). ومن بين هذه الأعمال، يكشف يوحنا عن اثنين، القتل والكذب، "كان منذ البدء مهلكا للناس، لم يثبت على الحق، لأنه ليس فيه شيء من الحق، فإذا نطق بالكذب نضح بما فيه، لأنه كذاب وأبو الكذب " (يوحنا 8: 44). ولقد كان قاتلاً، إذ ألحق الموت بالإنسان (راجع حكمة 2: 24)، وكذلك عندما أوعز إلى قايين بقتل أخيه (1 يوحنا 3: 12- 15). وهو قاتل اليوم إذ يدفع اليهود على قتل من يقول لهم الحقيقة: "إنكم تريدون قتلي، أنا الذي قال لكم الحق الذي معه من الله... إنكم تعملون أعمال أبيكم، وأنتم تريدون إتمام شهوات أبيكم " (يوحنا 8: 39- 44). جـ) وإن القتل والكذب بدور همالا يمكن تعليلهما إلا بالبغض. فالكتاب المقدس، بصدد إبليس، يتكلم عن الحسد (حكمة 2: 24)، ويوحنا لا يتردد في الكلام عن البغض: فكما أن غير المؤمن العنيد "يبغض النور" (يوحنا 3: 20)، هكذا يبغض اليهود المسيح والله أباه (15: 22- 23): اليهود بمعنى العالم المستعبد للشيطان، أي كل من يرفض الاعتراف بالمسيح. وهذا البغض سيؤدي في الواقع إلى قتل ابن الله (8: 37).د) ذلك هو مدى خطيئة العالم، هذه التي ينتصر يسوع عليها. فهو يستطيع ذلك لأنه دون خطيئة (يوحنا 8: 46، راجع 1 يوحنا 3: 5)، وهو واحد مع الله أبيه (يوحنا 10: 30)، و"نور" نقي "لا ظلام فيه" (1: 5 " 8: 12)، وحق دون أدنى أثر لكذب أو لغش فيه (1: 14: 8: 40)، وأخيراً، وربما فوق كل اعتبار آخر، لأنه محبة ولأن الله محبة (1 يوحنا 8:4). وإذا كان خلال حياته لم يكف عن أن يحب، فإن موته سيكون فعل حب، ما من حب أعظم منه، "تمام " الحب (يوحنا 15: 13، راجع 13: 1، 19: 30). ولذا فإن هذا الموت كان نصراً على "رئيس هذا العالم " وقد يظن اللعين أنه يكسب

الجولة، ولكنه ضد يسوع لا يستطيع شيئاً (14: 30)، بل هو الذي "قد نبذ" (12: 1 3). لقد غلب يسوع العالم (يوحنا 16: 33).هـ) وما يثبت ذلك لا أن يسوع يستطيع فقط "أن يرتجع الحياة التي يبذلها " (يوحنا 10: 17)، بل ربما أكثر من ذلك، إنه يشرك تلاميذه في نصره: إن المسيحي وقد صار "ابنا لله " بقبوله يسوع (1: 12) "لا يقترف الخطيئة، لأنه مولود من الله " (1 يوحنا 3: 9). وبالأكثر فإنه ما دام يستقر فيه "الزرع الإلهي " أي بالأرجح على حد تعبير القديس بولس، ما دام " ينقاد إلى روح الله! (رومة 8: 14- 15، راجع غلاطية 5: 16)، "لا يسعه أن يخطأ " . ففي الواقع، يسوع "يحمل خطيئة العالم" (يوحنا 1: 29)، ويعمده في "الروح" (الآية 33)، أي وهو يشركه في الروح، الذي يرمز إليه الماء السري الخارج من طعن جنب المصلوب، مثل خروجه من الينبوع الذي تكلم عنه زكريا "المفتوح لبيت داود من أجل الخطيئة والطمث " (يوحنا 19: 35- 37، راجع زكريا 12: 10، 13: 1) والذي كان حزقيال يراه "يخرج من تحت عتبة البيت " ويحول شواطئ البحر الميت إلى فردوس جديد (حزقيال 47: 1- 12، رؤيا 22: 2). إنه بكل تأكيد قد يقع المسيحي في الخطيئة، وإن كان مولوداً من الله (1 يوحنا 2: 1)، إلا أن "يسوع قد صار كفارة لخطايانا " (1 يوحنا 2: 2)، وقد أشرك الرسل في الروح خصيصاً بحيث يستطيعون "أن يغفروا الخطايا" (يوحنا 20: 22 - 23.)

.3لاهوت الخطيئة بحسب القديس بولس:

أ) بفضل المفردات الغزيرة يستطيع بولس أن يميّز بمزيد من الدقة بين "الخطيئة" (باليونانية في صيغة المفرد (hamartia) و"الأفعال الخاطئة" بتسمياتها الخارجة عن العبارات التقليدية " الذنوب " (حرفياً السقطات) باليونانيةparaptioma أو " المخالفات " (باليونانية(parabasis) ، دون قصد الإنقاص بشيء قط من ثقل هذه الأخيرة. وعلى هذا النحو، فإن الخطيئة التي ارتكبها آدم في الفردوس، والتي نعلم القدر الذي يعلقه الرسول عليها من خطورة، يسميها على التوالي "مخالفة، ذنباً، معصية" (رومة 5: 14 و 17 و 19) . على كل، فإن الفعل الخاطئ، في تعليم

الأخلاق عند بولس، ليس على مستوى خطورة أدنى من مستوى خطورته في الأناجيل الإزائية، مما هو ظاهر بوضوح من قوائم الخطايا التي يتردد ذكرها في رسائله: 1 كورنتس 5:. 1- 11، 6: 9- 10، 2 كورنتس 12: 20، غلاطية 5: 19- 31، رومة 1: 29- 31، كولسي 3: 5- 8 أفسس 5: 3، 1 تيموتاوس 1: 9، تيطس 3: 3، 2 تيموتاوس 3:2- 5. إن كل هذه الخطايا تحرم من دخول ملكوت الله، كما يقرر الرسول ذلك أحياناً صراحة (1 كورنتس 6: 9، غلاطية 5: 1 2). هذا ويلاحظ، تماماً كما ورد في القوائم المماثلة في العهد القديم، مدى التقارب بين أوجه الإختلال في الأمور الجنسية وبين عبادة الأوثان، وحالات اقتراف الظلم الاجتماعي (راجع رومة 1: 21- 32، والقوائم في 1 كورنتس، وغلاطية، وكولسي، وأفسس). كما ينبغي أيضا ملاحظة درجة الجسامة التي بنسبها بولس إلى " الجشع " (باليونانية (pleonexia) تلك الخطيئة التي تقوم على الرغبة في حيازة المزيد أكثر فأكثر، وهي الرذيلة التي كان قدماء اللاتين يدعونها "بخلاً"، والتي تشبه كثيراً، ما تحرّمه الوصايا العشر (خروج 20: 17) تحت تعبير "الأشتهاء" (راجع رومة 7: 7): إن بولس لا يكتفي بالتقريب بين هذه الخطيئة وخطيئة عبادة الأوثان، بل يجعل كليهما واحداً: "ذلك الجشع الذي هو عبادة الأوثان"(كولسي3: 5، راجع أفسس 5: 5.)

الخلاص

مقدمة

يعبّر عن فكرة الخلاص (باليونانية sozo ومشتقاتها)، وفي اللغة العبرية بمجموعة مصادر ترجع إلى نفس الإختبار الأساسي: أن يخلص المرء، أن يُنشل من خطر كاد يهلك فيه. وبحسب طبيعة الخطر تقارب عملية الإنقاذ الحماية، أو التحرير، أو الفداء، أو الشفاء، وتقارب عملية الخلاص النصر، أو الحياة، أو السلام... وقد فسرّ

الوحي انطلاقاً من مثل هذا الإختبار البشري، وبالرجوع إلى الألفاظ نفسها التي تعبَر عنه. أحد المظاهر الجوهرية عن عمل الله على الأرض: إن الله يخلص البشر، وأن المسيح هو مخلصنا (لوقا 2: 11)، والإنجيل يقدّم الخلاص لكل مؤمن (رومه 1: 16). فلنا إذاً كلمة رئيسية من تعابير الكتاب المقدس، ولكن ثقل وقعها النهائي يجب أن لا يجعلنا ننسى عملها البطيء في النمو.

العهد القديم

أولاً: خلاص الله في مجرى التاريخ وفي الأزمنة الأخيرة

إن فكرةَ إلهٍ يخلص المؤمنين هي فكرة مشتركة بين كل الديانات. وفي العهد القديم نجد الفكرة ضائعة وقديمة، كما نشهد أسماء علم تحمل في تركيبها أصلاً معنى "الخلاص" (يسوع. إشعيا، ألشياع، هوشع، إذا اقتصرنا على الأصل العبري "يشع"). لكنّ الإختبار التاريخي لشعب الله يضفي على الكلمة لوناً خاصاً يفسر تفسيراً جزئياً استخدام الكلمة في التنبؤ عن آخر الأزمنة.

.1الاختبار التاريخي:

عندما وجد شعب إسرائيل أنفسهم في مركز حرج أنقذهم الله منه، سواء بسلسلة من الظروف قد تصل إلى وصفها بالمعجزة، أو بإرسال قائد من البشر يقودهم إلى النصر، فبهذا أو بذاك يكونون قد اختبروا "خلاص الله". فكان حصار سنحاريب لأورشليم مثلاً بارزا لهذا الموقف. فإن ملك أشور قد تحدى الله أن يخلص إسرائيل (2 ملوك 18: 30- 35)، وإشعيا وعد بالخلاص (2 ملوك 9 1: 34، 20: 6). والواقع أن الله خلص شعبه. وقد أعلن كاتبو التاريخ المقدس الكثير من مثل هذه الاختبارات في العصور الماضية. فالله قد خلص داود (أي وهبه النصر) أينما توجه (2 صموئيل 8 و 6 و 14، 23: 10 و 12): وقد استخدم داود نفسه كوسيلة خلص به شعبه من أيدي أعدائهم (2 صموئيل 3: 18)، كما سبق أن فعل على يدي شاول (1 صموئيل 11: 13)، وعلى يدي صموئيل (1 صموئيل 7: 8)، وشمشون

(قضاة 13: 5)، وجدعون (قضاة 6: 14)، وكل القضاة (قضاة 2: 16 و 18) . وفّي زمن الخروج بصفة خاصة، خلص الله إسرائيل بإفتدائهم وتحريرهم (خروج 14: 13، راجع إشعيا 63:8-9، مزمور 106: 8 و10و21). وبرجوعنا إلى الماضي إلى تاريخ أبعد من هذا الاختبار الجوهري، نجد أن الله يخفص بني يعقوب بواسطة يوسف (تكوين 45: 5)، وينقذ حياة لوط (حكمة 10: 6)، وينقذ نوح وقت الطوفان (حكمة 10: 4، راجع تكوين 71: 23)... من هنا نفهم لماذا كان الإسرائيليون يرجعون إلى الرب في أوقات النكبات "لكي يخلصوا" (إرميا 4: 14)، ولماذا اشتكوا لما كان الخلاص المنتظر لا يأتي (إرميا 8: 20). لقد كانوا يدركون أنه ليس لهم مخلص آخر سوى الله (إشعيا 43: 11، راجع 47: 15، هوشع 13: 4). وإذ كانوا يذكرون حوادث الخلاص في الماضي، كانوا يحبون أن يطلقوا على الله تسمية المخلّص (راجع إشعيا 63: 8، 1 مكابيين 4: 30). أجل، إنه يمكننا أَن نرى أكر من مرة، رسماً أوليا لشريعة إلهية سوف تظهر نتائجها في إطار أحد الأزمنة. ففي وسط الأخطار التي سببتها- خطيئة البشر، لم يخلص إلا بقية" ضئيلة (مثل نوح وقت الطوفان). والخلاص لا يأتي دون أن يكون مقترناً بالدينونة الإلهية، وفرز الأبرار عن الخطأة.

.2وعود آخر الأزمنة:

إنه في ساعة محن الأمة الشديدة، كان إسرائيل يتطلع إلى الله بثقة تامة في أنه سوف يتدخل ليخلّصه (راجع ميخا 7: 7). ويصبح لقب "المخلّص " سر الكلام عن نهاية الأزمنة التي تنبأ عنها الأنبياء (صفنيا 3: 17، إشعيا 33: 22، 43: 3، 45: 15 و2، 60: 16، باروك 4: 22). أما التنبّؤات المتعلقة "بالأيام الأخيرة"، فإنها تصف خلاص إسرائيل النهائيء بمظاهر مختلفة. قال إرميا إن الرب سوف يخلص شعبه بإعادتهم إلى أرضهم (إرميا 31: 7)، وإرسال الملك "المسيا" إليهم (إرميا 23: 6).وقال حزقيال إن الرب سوف يخلّص غنمه بإرجاعهم إلى مراعٍ حسنة (حزقيال 34: 22). سوف يخلّص شعبه من كل نجاساتهم بإعطائهم موهبة روحةِ (حزقيال 36: 29). إن رسالة العزاء، والكتب المماثلة، تتحدث دوماً عن الإله الذي

يأتي ليخلص شعبه (إشعيا 35: 4)، وكل الأرض علاوة على إسرائيل (إشعيا 45: 22). الخلاص هو النتيجة الجوهرية لبره الظافر (راجع 63: 1). ولكي يتممه سوف يرسل عبده (إشعيا 49: 6 و 8). ولذا فإن هاتين الكلمتين " البر " و" الخلاص " تتجهان إلى التعبير تعبيراً فنياً ونوعاً عن عمله في آخر الأزمنة، والذي سبق الوعد به من قبل بحماسة (إشعيا 46: 13، 52: 7- 10، 56: 1، 59: 17، 61: 10، 62: 1). بل إنه أكثر مما حدث في تاريخ إسرائيل، سيكون اختبار هذا الخلاص محفوظا لبقية مختارة (عاموس 3: 12، 5: 15، 9: 8 ، إشعيا 10: إلى 21، 28: 5): وقبل أن يأتي الخلاص يتم هنا على الأرض قضاء الله. أما الأوصاف اللاحقة للسبي عن يوم الرب، فإنها ستتغنى بفرح الخلاص (إشعيا 12: 2، 25: 9)، الذي يعطى لكل من يدعون باسم الرب (يوئيل 3: 5) وكل المكتوبين في كتابه (دانيال 12: 1). وأخيراً تصف حكمة الإسكندرية خلاص الأبرار في اليوم الآخر (حكمة 5: 2). وهكذا نرى في هذه الآيات الكثيرة أن فكرة الخلاص تزداد ثراء بفضل سلسلة من المتناغمات. ولعلاقتها بملكوت الله، تكون مرادف للسلام وللسعادة (إشعيا 52: 7) و للتطهير (حزقيال 36: 29) وللتحرير (إرميا 31: 7). أما الوسيط البشري في الخلاص، وهو ملك آخر الأزمنة، فإنه يستحق أيضاً أن يطلق عليه لقب "المخلص" (زكريا 9: 9 بحسب الترجمة السسبعينية). لأنه سوف يخلص البائسين المساكين (مزمور 72: 4 و 13). وكل هذه العناصر من التنبوات تعتبر تمهيداً مباشرا للعهد الجديد.

ثانياً: خلاص الله في صلوات إسرائيل

وإذ لنا مثل هذه الخلفية من الاختبارات والنبوات التاريخية، فإننا نجد أن صلاة إسرائيل تخص موضوع الخلاص بمكانة رائعة جداً.

1.يقينية الخلاص:

الخلاص هبة من الله. هو اليقين الرئيسي. ولكي ندعمه يمكن أن نذكر اختبارات غزو شعب الله لأرضهم (مزمور 44: 4 و 7- 8). لا فائدة من الثقة" بكبرياء قي القدرة" البشرية (مزمور 33: 16- 19). فخلاص الصديقين يأتي من الرب (مزمور 37 39- 40)، إنه هو نفسه الخلاص (مزمور 27: 1، 35: 3، 62: 7). هذه العقيدة تؤيدها اختبارات كثيرة. كم من شخص كان في الأخطار فخلصه الله لما صرخ إليه (مزمور 107: 13 و 19 و 28، راجع 22: 6). وهنالك صلوات شكر كثيرة تشهد لتصرفات كهذه (مثلاً مزمور 118: 14)، وصلوات أشخاص خلّصوا من الخطر (مزمور 18: 20)، ومن المحن والشدائد (سيراخ 51: 11)، ومن الموت الذي كان على وشك أن يحدث (مزمور 116: 6). إن الأسفار الأخيرة في الكتاب المقدس يطيب لها أن تتحدث مراراً عن أحداث كهذه: خلاص الفتية الثلاثة من النار (دانيال 3: 28-95)، وإخراج دانيال من جب الأسود (دانيال 6: 28). لأن الله يخلص دوماً الإنسان الذي يرجوه (دانيال 13: 6)، وهو يكفل هذالكل خدامه (مزمور 91: 4 1- 16)، كما وعد به شعبه (مزمو ر 69: 36) و مسيحه (مزمور 20: 7). وقد ذكرت المزامير كلّ طالبي الله، الذين اعتاد أن يخلصهم عندما يطلبونه: كالأبرار (مزمور 34: 16 و 19) والمساكين (مزمور 34: 7، 109: 31)، والمتواضعين (18: 28، 76: 10، 49- 41)، والصغار (116: 6)، والمضطهدين (55: 17)، والمستقيمي القلوب (7: 11)، والمنسحقي الأرواح (34: 19)، وبصفة عامة كل متّقيه (145: 19). هذا ما يبعث في النفس الثقة، ويدفعها إلى الصلاة.

.2الالتجاء إلى الله المخلص:

يتوسل المتضرعون إلى الله على أساس أنه هو المخلص (سيراخ 51: 1)، "مخلص من ليس لهم رجاء" (يهوديت 9: 11)، أو هو "إله خلاص" (مزمور 51: 16، 79: 9). وتقوم صلاتهم على كلمة واحدة "يا رب خلّص" (مزمور 118: 25)، "خلّصني فأخلص" (إرميا 17: 14). أما بقية صلواتهم فإنها تذكر عادة الظروف الواقعية، مثل تلك التي يجد فيها كل امرئ نفسه في بعض الأوقات: في اختبار وقلق

(مزمور 86: 2)، أو في أخطار داهمة ومميتة (69: 2 و25)، أو في اضطهاد" من الأعداء (22: 22، 31: 12 و 16، 43: 1، 59: 2). وفي بعض الأحيان يستجيب الرب نفسه الصلاة بنبؤة عن الخلاص (مزمور 2:12 و 6). وعلاوة على الصلوات الفردية، فإن الروح الإسرائيلية تبهل في أمانيها ملتمسة خلاص آخر الأزمنة الذي وعد به الأنبياء (راجع مزمور 14: 7، 80: 43 و 8 و 20): "خلصنا أيها الرب إلهنا واجمعنا من الأمم" (مزمور 106: 47). وهنا أيضاً قد يستجيب الرب بنبَؤة (مزمور 85: 5 و 8 و10). وكان لرسالة العزاء تأثير قوي جداً، حتى إن بعض المزامير ترنّمت مقدماً عن ظهور الخلاص الذكي تنبات به الرسالة (مزمور 96: 2، 98: 1- 3). ببنما تعبر مزامير أخر عن رجاء الشعوب بالفرح بهذا الخلاص (مزمور 51: 14) . وخلال كل هذه الآيات نرى كيف أن روح إسرائيل، على عتبة العهد الجديد، كانت تنزع إلى الخلاص الذي كان المسيح على وشك المجيء به إلى العالم.

العهد الجديد

أولاً: إعلان الخلاص

.1يسوع المسيح مخلص البشر:

أ) بأعمال لها مغزاها أولاً يعلن يسوع عن نفسه بأنه هو المخلص. أنه يخلّص المرضى إذ يشفيهم (متى 9: 21//، مرقس3: 4، 5: 23، 6: 56). ويخلِّص بطرس وهو يمشي على الماء، و التلاميذ وقد هبت عليهم العاصفة (متى 25:8، 30:14). وجوهر المطلوب أن يتوفر الإيمان بالمسيح: فإيمانهم " هو الذي يبرئ المرضى (لوقا 8: 48، 17: 19، 18 :)، ويلاحظ التلاميذ أنه يوبخهم على شكهم (متى 8: 26، 14: 31) . هذه الحقائق تظهر من ساعتها خطة الخلاص ومع ذلك فإنه ينبغي أن نتطلعٍ إلى أبعد من الخلاص الجسدي. فيسوع يقدم للبشر خلاصاً أعظم أهمية بكثير: فالمرأة الخاطئة تخلَص لأنه غفر لها خطاياها (لوقا 7:

48- 50)، والخلاص يدخل بيت زكا المعترف والتائب (لوقا 19: 9). فلكي ينال المرء الخلاص ينبغي إذاً أن يقبل بالإيمان إنجيل الملكوت (راجع لوقا 8: 12). أما يسوع فإن هدف حياته هو الخلاص: لأنه جاء على الأرض ليبحث عن الهالك فيخلصه (لوقا 9: 56، 19: 10)، ليخلص العالم، لا ليحكم عليه (يوحنا 3: 17، 12: 47). وإذا ما تكلّم فليخلَص البشر (يوحنا 5: 34). هو الباب، من يدخل منه ينال الخلاص (يوحنا 10: 9).ب) هذه الكلمات تساعدنا لكي نرى أن خلاص البشر هو المشكلة الرئيسية. فالخطيئة تجعلهم في خطر الهلاك. والشيطان قريب منهم متحفز لكل محاولة من أجل هلاكهم وهو يمنعهم من أن يخلصوا (لوقا 8: 12). هؤلاء هم خراف ضالة (لوقا 15: 4 و 7)، لكن يسوع مرسل إليهم بصفة خاصة (متى 15: 24): وإذا ما انضموا إلى قطيعه فلن يعودوا يضلون (يوحنا 10: 28، راجع6: 39، 17: 2 1، 18: 9). والخلاص الذي يقدمه، له وجه مضاد: فمن لا ينتهز الفرصة لهذا الخلاص، يكون على شفير هلاك داهم بلا علاج. فعلى المرء أن يتوب ما دام هنالك وقت، إن أراد أن لا يهلك (لوقا 13: 3 و5). ينبغي أن يدخل من الباب الضيق، إن أراد أن يكون من عداد من ينالون الخلاص (لوقا 13: 23- 24). وينبغي أن يثابر على السير في هذا الطريق حتىِ النهاية (متى 24: 13). والأمر بالتجرد جوهري جداً، حتى إن التلاميذ يتساءلون قائلين: "من تراه يستطيع أن يخلص إذاً؟ في الواقع إن هذا عسير على البشر؟ ولذلك كانت الحاجة ماسة إلى تدخل من قبل الله، بقدرته الكلية (متى 19: 25- 26//). وأخيراً إن الخلاص الذي يقدّمه يسوع يبدو وكأنه يناقض بعضه بعضاًّ: فان "من حفظ حياته يفقدها، ومن فقد حياته في سبيلي يجدها" (متى 10: 39، لوقا 9: 24، يوحنا 12: 25). هذه هي الشريعة، وقد خضع لها يسوع نفسه. فإن من خلص آخرين لم يشأ أن يخلّص نفسه في ساعة الصليب (مرقس 15: 30- 31). أجل إن الآب كان يقدر أن يخلصه من الموت (عبرانيين 5: 7)، لكنه لأجل تلك الساعة جاء على الأرض (يوحنا 12: 27). ومن سيطلب الخلاص بالإيمان به، ينبغي له أن يتبعه إلى هذا الحد.

.2إنجيل الخلاص:

أ) بعد القيامة وحلول الروح القدس، وفق تعاليم الكتاب المقدس. فإن الله بقيامة يسوع، أقامه "قائداً ومخلصاً! (أعمال 5: 31، راجع 13: 23). والمعجزات " التي منحها الرسل تؤيد رسالتهم. وإن كان بعض المرضى قد شفوا بفضل اسم يسوع، فذلك لأنه "ما من اسم آخر تحت السماء وُهِبَ للناصري نستطيع به أن ندرك الخلاص " (أعمال 4: 9- 12، راجع 14: 3). ويوصف الإنجيل بأنه هو "كلمة الخلاص " (أعمال 13: 26، راجع 11: 14)، وقد وجه أولاً إلى اليهود (أعمال 13: 26)، وبعد ذلك إلى الأمم الأخرى (أعمال 13: 47، 28: 28). ويطلب من الناس، مقابل هذا، أن يؤمنوا لكي "يخلصوا من هذا الجيل الفاسد أعمال 2: 40). وشرط الخلاص هو الإيمان بالرب يسوع (أعمال 16: 30- 31، راجع مرقس 16: 16)، والدعاء باسمه (أعمال 2: 21، راجع يوئيل 3: 5). وعلى هذا الأساس يكون اليهود والأمم في وضع واحد. فهم لا يخلّصون أنفسهم، لكن نعمة الرب يسوع هي التي تخلصهم (أعمال 15: 11). إذن فالرسل يقدّمون للبشر " سبيل الخلاص " الفريد (أعمال 16: 17). وكان المهتدون حديثاً يدركون جيداً هذه الحقيقة، حتى إنهم اعتبروا أنفسهم البقية" التي ينبغي أن تخلص (أعمال 2: 47).ب) وأهمية موضوع الخلاص هذه في بداية الكرازة هي التي تفسر لماذا أراد الإنجيليان متى ولوقا أن يشدّدا على دور يسوع المستقبل كمخلّص، منذ كلامهما عن طفولته. فإنَ متى يظهر علاقة هذا الدور باسمه، الذي معناه "الرب يخلص " (متى 1: 21)، ولوقا يلقبه "بالمخلّص " (لوتا 2: 11). ويبيّن أن زكريا يرحّب ببزوغ فجر الخلاص الذي وعد به الأنبياء (1: 69 و 71 و 77)، وإن سمعان يحّيي ظهور ذلك الخلاص على الأرض في تطلع عالمي يشمل الكون كله (2: 30). وأخيراً تمهد كرازة يوحنا المعمدان، بحسب الكتاب المقدس، لسبل الربّ، بحيث إن "كل بشر يرى الخلاص الآتي من لدن الله" (3: 62، راجع إشعيا 40: 3- 5، 52: 10). وإن الذكريات المحفوظة في تتابع الأناجيل لتقدّم إلينا، بطريقة إيجابية، إعلان الخلاص هذا الذي يبلغ وقته بالصليب والقيامة من الأموات.

ثانياً اللاهوت المسيحي في الخلاص

مع أن الكتابات الرسولية تلجأ إلى عبارات متنوعة لوصف عمل يسوع الخلاصي، إلا أننا نستطيع محاولة بناء تعليم مسيحي جامع حول فكرة الخلاص.

.1معنى حياة المسيح:

"الله يريد أن يخلص جميع الناس" (1 تيموتاوس 2: 4، راجع 4: 10). لأجل هذا أرسل ابنه كمخلص للعالم (1 يوحنا 4: 14). ولما ظهر على الأرض إلهنا ومخلّصنا (تيطس 2: 131)، هو الذي جاء ليخلص الخطأة (1 تيموتاوس 1: 15)، فان نعمة مخّلّصنا ومحبته ظهرتا (تيطس 2: 11، 3: 4)، لأن المسيح بموته وقيامته، صار لنا " علة خلاص أبدي " (عبرانيين 5: 9). مخلصاً للجسم الذي هو الكنيسة (أفسس 5: 23). وهكذا نجد أن لقب "المخلَص" هذا يناسب أيضا الآب (1 تيموتاوس- 1: 201: 403: 10. تيطس 1: 3، 2: 10). ويسوع أيضاً (تيطس 1: 4، 2: 13، 3. 6، 2 بطرس 1: 11، 2: 20، 30، 2 و 18). وهذا هو السبب الذيَ لأجله يعد الإنجيل الذي يروي لنا كل هذه الحقائق. بمثابة "قدرة الله لخلاص كل من آمن" (رومة 1: 16). وإذا كرز رسول به لا يكون لديه هدف سوى خلاص البشر (1 كورنتس9: 22، 10: 33، 1 تيموتاوس 1: 15)، سواء الوثنيون منهم (رومة 11: 11) أم اليهود الذين خلصت منهم بقية" على الأقل (رومة 9: 27، 11: 14)، إلى أن يخلص كل بني إسرائيل أخيراً (رومة 11: 26).

.2معنى الحياة المسيحية:

إذا ما قدّم الإنجيل للبشر بكرازة الرسل، فإن على هؤلاء يقع الاختيار الذي سوف يحدد مصيرهم: الخلاص أو الهلاك (2 تسالونيكي 2: 10، 2 كورنتس 2: 15): الحياة أو الموت. فالذين يؤمنون ويعترفون بإيمانهم يخلصون (رومة 10: 9-10 و 13)؟ إذ يُخضع إيمانهم علاوة على هذا بالمعمودية"، التي هي اختبار حق للخلاص (1 بطرس 3: 21). والله يخلّصهم بالرحمة فقط، دون أي اعتبار لأعمالهم (2

تيموتاوس 1: 9، تيطس 3: 5)، بالنعمة (أفسس 2: 5 و 8)، بمنحهم الروح القدس (2 تسالونيكي 2: 13، أفسس 1: 13، تيطس 3: 5- 6). ومن هذه اللحظة ينبغي للمسيحي أن يحتفظ بأمانة "بالكلمة" الذي في إمكانه أن يخفص نفسه (يعقوب 1: 21). وينبغي أن يغذي إيمانه بمعرفة الكتب (2 يموتاوس 3: 15)، وأن يدعه يثمر بالأعمال " الصالحة (يعقوب 2: 14). وينبغي له أن يجاهد بخوف " ورعدة "ليثمر خلإصه " (فيلبي 2: 12). وهذا يفترض تدريباً مستمراً على الفضائل النافعة (1 تسالونيكي 5: 8)، التي بفضلها يمكنه أن ينمو لأجل الخلاص (1 بطرس 2: 2)، والحذر من أي إهمال. فالخلاص حاضر في كل لحظة من الحياة (عبرانيين 2: 3). "ها هوذا الآن يوم الخلاص" (2 كورنتس 6: 2.)

.3انتظار الخلاص النهائي:

إن كنا نحن هكذا ورثة الخلاص (عبرِانيين 1: 14). وتبررنا تماماً (رومة 5: 1). فإننا لا نزال إلى الآن. رغم كان هذا. غير مخلصين إلا في الرجاء (رومة 8: 24)0 لقد أفرزنا الله للخلاص (1 تسالونيكي 5: 9)0 لكن ميراثنا لن يظهر إلا في نهاية الأزمنة (1 بطرس 1: 5). والجهاد في الحياة المسيحية واجب مفروض. لأن كل يوم يمر بنا يقرب الميراث إلينا (رومة 13: 11). فالخلاص إذأ. بكل ما في الكلمة من قوة. يجب أن ينظر إليه في تطلع إلى آخر الأزمنة في يوم الرب (1 كورنتس 3: 13-14، 5: 5). وإذ قد تصالحنا مع الله بموت ابنه، وتبررنا بدمه فإننا سنخلص به من الغضب (رومة 5: 9-11). والمسيح سيظهر ليقدم لنا الخلاص (عبرانيين 9: 28). و نحن أيضاً ننتظر هذا الظهور الأخير للمخلص، الذي تكامل عمله بحدوث تحوَل في جسدنا (فيلبي 3: 20- 21). وعلى هذا الأساس يكون خلاصنا موضعَ رجاء (رومة 8: 23- 25). وعندئذ نخلص من المرض، والعذاب، والموت. وستزول نهائياً كل هذه الشرور التي سأل المرنمون أن ينجوا منها والتي انتصر عيها المسيح بمعجزاته في حياته. وإن تتميم مهمة كهذه سيكون انتصاراً مبينا لله وللمسيح. وبهذا المعنى تشهد هتافات كتاب الرؤيا: "النصر لإلهنا... وللحمل" (رؤيا 7: 10، 12: 10، 1:19.)

الخلق

العهد القديم

أولاً: خالق السماء والأرض

ثانياً: الخلق في تصور الكتاب المقدس

1. تهتم الرواية الأكثر قدماً:
2. في الرواية ذات المصدر الكهنوتي:
3. في تراث الكتب المقدس:

ثالثاً: الخلق في قصد الله

1. الخلق والتاريخ:
2. الخلاص والخلق الجديد:

رابعاً: الإنسان أمام الخالق

1. حالة الإنسان:

العهد الجديد

أولاً: الله الخالق

1. تراث العهد القديم:
2. السيد المسيح والخلق:

ثانياً: الخلق الجديد

1. في المسيح:
2. من الخلق الأول إلى الخلق الأخير:
3. في انتظار النصر:

العهد القديم

أولاً: خالق السماء والأرض

إن قراءة الأسفار الأولى من الكتاب المقدس تترك في المرء الانطباع بأن الإسرائيليين القدماء كانوا يميلون إلى اعتبار الله كمخلص إسرائيل ومؤسس العهد أكثر منه خالق العالم والإنسان ". غير أنه من الأكيد أن فكرة الخلق ترجع في إسرائيل إلى أقدم الزمن. فقد كانت موجودة قبل عصر ابراهيم بمدة طويلة في الأوساط الشرقية حيث ظهر الوحي. وفي مصر نجد قصة الخلق بواسطة " أتوم " منقوشة على جدران الأهرامات. وفي ما بين النهرين، تسرد نصوص أكَاديّة، ترتكز هي نفسها على تقاليد سومرية، عدة روايات عن الخلق. وفي أوغاريت، كان يسمى الإله الأعظم " إيل " أي "خالق المخلوقات " ولا شك أن في هذه الحالات الثلاث، كانت النظريات عن أصل العالم مختلطة بمفاهيم خاصة، بمذهب تعدد الآلهة. ففي ما بين النهرين مثلاً، كانت مرتبطة ارتباطاً جوهرياً بحرب الآلهة التي كانت الأساطير تضعها في أول الزمن. ولكن بالرغم من ذلك، كانت هذه الأساطير نفسها شاهدة على أهتمامات ومعانٍ لم يكن في وسع إسرائيل أن يجهلها. وقد افترض البعض أن الاسم الإلهي يهوه كان له معني سببي في الأصل: "هو الذي يعطي الوجود"، أي "الخالق". هذا فرض محتمل. ولكن سفر التكوين يعطينا إشارة أكثر وضوحاً، إذ يمنح ملكيصادق ابراهيم بركة من الله العلي مالك السماوات والأرض (تكوين 14: 19). وقد وردت هذه العبارة بالذات في النصوص الفينيقية. ونرى إبراهيم هو أيضاً يستشهد بالله العلي مالك السماوات والأرض (تكوين 14: 22). ويعني هذا الحادث أن الآباء كانوا يتعرفون إلى إلههم الخاص في الإله الخالق الذيَ أشار اليه ملكيصادق وإن كان الشرك قد شوه بعض معالمه.

ثانياً: الخلق في تصور الكتاب المقدس

يفتتح كتاب التكوين بروايتين متكاملتين عن الخلق. وهما بمثابة مقدمة للعهد مع نوح وابراهيم وموسى، أو بالأحرى يمكن اعتبارهما كالفصل الأول لهذه الدرامة التي تكوّن تاريخ الخلاص، من خلال المظاهر المختلفة لمحبة الله وعدم أمانة الإنسان.

.1تهتم الرواية الأكثر قدماً:

)تكوين 2: 4- 25) بصفة خاصة بموضوع خلق الزوجين البشريين الأولين، وبإطار معيشهما. يُخرج الله من الأرض ماء سوف يمنحها الخصوبة، ويزرع فيها جنة عدن أي الفردوس، وبتراب الأرض، يشكّل جسم الإنسان ثم جسم الحيوانات "، ومن جسم الرجل يستخرج المرأة. هكذا، كل ما هو موجود ناتج من نشاطه الشخصي، وينوه النص، على طريقته الخاصة، بالطابع الواقعي لهذا العمل. وعلى مثال الصانع البشري، يعمل الله، إلا أن عمله كامل من أول وهلة. خلق الإنسان لكي يعيش سعيداً، تخدمه الحيوانات، وترافقه شريكة هي صورة لنفسه. والخطيئة وحدها هي التي ستدخل الخلل واللعنة في عالم كان في الأصل طيباً.

.2في الرواية ذات المصدر الكهنوتي:

)تكوين 1)، تبدو الصورة أكثر روعة. في البدء، يخرج الله العالم (السماء والأرض) من الخواء الأصلى (1: 1). ثم يوجد فيه كل ما يجعله متنوعاً وجميلاً. وقد لفت نظر الكاتب نظامُ الخلق انتظام حركة الكواكب، تمييز الكائنات بعضها عن بعض، قانون التكاثر. كل هذا من عمل الخالق الذي، بقوة كلمته وحدها، وضع كل شيء في مكانه (مزمور 148: 5) . ويصل هذا العمل إلى قمته في خلق الإنسان الذي سيكون على صورة الله كمثاله، والذي سيتمتع بالخصوبة والتسلّط على العالم. وأخيراً، بعد ما أنهى الله عمله، استراح وبارك اليوم السابع الذي صار منذ هذا الوقت يوم الراحة. تكشف هذه الملاحظة الأخيرة عن معنى الإطار الزمني للخلق، أعني الأسبوع، والذي يعطي حياة الإنسان طابعاً مقدساً، حيث ينتظم العمل الإنساني على مثال العمل الإلهي الخلاّق. وإنْ كانت هذه الرواية الثانية تشترك في الكثير من النقاط مع التقاليد البابلية (الانتصار على الهاوية، الفصل بين المياه العليا والمياه السفلى، خلق النجوم)، إلا أنها تخلو من كل أثر وثني. فالله يعمل وحده، لا يشاور إلا نفسه. وليس انتصاره على الخواء نتيجة نضال حقيقي. فالهاوية ليست (تهوم) إلهاً شريراً مثل "تيامات" البابلية، ولا أثر هنا لوحوش أو شياطين هزمها الله أو وضعها في الأغلال. فالخلق عمل تلقائي لإلهٍ قدير وهو يعمل بحسب تخطيط محدد لخير الإنسان الذي خلقه على صورته.

.3في تراث الكتب المقدس:

لقد سيطرت فكرة الخلق التي تشهد لها هذه الرواية المزدوجة، على الفكر الإسرائيلي حتى قبل أن تأخذ شكلاً محدداً في روايات الكتاب المقدس الموجودة لدينا الآن. يستشهد بها الأنبياء في جدالهم ضدّ الأوثان، عندما يأخنون على هذه أنها أشياء عديمة الحياة، صنعتها يد الإنسان، غير قادرة أن تخلص)إرميا 10: 1- 5، إشعيا 40: 19- 20، 44: 9- 20)، بينما الله هو خالق العالم (عاموس 4: 13، 5: 8- 9، 9: 5- 6، إرميا 10: 6- 16، إشعيا 40: 21- 26). بعد السبي، يذهب "الحكماء" في تفكيرهم اللاهوتي إلى مدى أبعد من هذا. فلا يكتفي صاحب الأمثال بأن يصرّح أن الله خلق العالم بحكمة وفطنة وعلم (أمثال 3: 19- 20، راجع مزمور 104: 24)، بل يرى في الحكمة، المجسّدة العمل الأول المولود من الله منذ البدء (أمثال 8: 22- 24). كانت حاضرة عندما خلق كل شيء، في دور "المهندس" (أمثال 8: 24- 30)، وكانت تلعب في المسكونة، قبل أن تنعم. بعاشرة البشر (أمثال 8: 1 3). وقد تغذى ابن سيراخ من هذا التعليم، إذ يلحّ بدوره على خلق الحكمة قبل كل شيء (سيراخ 1: 9، 24: 9). وكذلك يرى فيها كتاب الحكمة صانعة الكون (حكمة 8: 6، راجع 9: 9). وفي منهج فكري قريب جداً من هذا الأتجاه، يحزو أصحاب، المزامير الخلق إلى الكلمة وروح الله المجسدين (مزمور 33: 6، 104: 30، راجع يهوديت 16: 14). ولهذه النظريات الجديدة أهميتها، لأنها بمثابة بشائر بالوحي عن الكلمة والروح القدس. وأخيراً، في العصر اليوناني، نصل إلى الفكرة الواضحة لخلق العالم من العدم! انظر إلى السماء والأرض وإذا رأيت عمل كل ما فيهما فأعلم أن الله صنع الجميع من العدم وكذلك أوجد جنس البشر" (2 مكابيين 7: 28). ولكن في هذا العهد، يرتبط الفكر اللاهوتي الخاص بالخلق بمهمة الدفاع عن الدين. فإزاء عالم وثني كان ينظر إلى كل شيء كأنه إله، ما عدا الله نفسه، أخذ إسرائيل يؤكد عظمة الإله الواحد الذي نستشفه من خلال أعماله (حكمة 13: 1- 5. (

ثالثاً: الخلق في قصد الله

1.الخلق والتاريخ:

لا يهتم العهد القديم بالخلق بغية إرضاء حبّ استطلاع الإنسان لحل مشكلة أصل العالم فهو يرى فيه قبل كل شيء نقطة انطلاق لقصد الله و التاريخ الخلاص، وأول أعمال الله العظيمة التي تمتد سلسلتها في تاريخ إسرائيل. وهناك علاقة بين القوة الخالقة والهيمنة على التاريخ. فبصفته خالق العالم وسيّده، يستطيع الله أن يختار نبوكد نصّر (إرميا 27: 4- 7) أو كورش (إشعيا 5 4: 12- 13) لتحقيق مقاصده في هذا العالم. لا تتم الأحداث إلا بأمره تعالى، فهو، بكل معنى الكلمة، يخلقها (إشعيا 48: 6- 7). وهذا ينطبق خاصة على الأحداث البارزة التي حدّدت مجرى مصير إسرائيل، مثل اختيار شعب الله الذي خلقه الرب وهذّبه (إشعيا 43 1- 7)، والخلاص الذي قدّمه له في الخروج من أرض مصر (راجع 43: 16- 19). ولهذا، يضمّ أصحاب المزامير هذه الأحداث، في تأملات في التاريخ المقدس، إلى عجائب الخلق، ليرسموا بها صورة كاملة لمعجزات الله (مزمور 35 1: 5- 12، 36 1: 4 - 26) . وإذ يدخل فعل الخلق في مثل هذا الإطار، فهو يتنقى تماماً من التصورات الأسطورية التي كانت تشوهه في الشرق القديم. ومنذئذ، يستطيع المؤلفون الملهمون، لكي يكسوه ثوباً شعرياً، أن يستعينوا بدون خوف، بصور الأساطير القديمة التي قد فقدت قدرتها على الأذى. فيصبح الخالق بطلاً في معركة رهيبة ضد الوحوش التي تمثّل الخواء: "رَهَب أو لاويثان ". قد سحق الله (مزمور 11:89) هذه الوحوش، وطعنها (إشعيا 51: 9، أيوب 26: 13) وهشمها (مزمور 74: 13). لم يدمرها نهائياً بل تركها غافية (أيوب 3: 8)، مقيدة (أيوب 7: 12، 9: 13) مبعدة في البحار (مزمور 104: 26). وكان الخلق لله بمثابة النصر الأول. وفي التاريخ، تمتد سلسلة المعارك التي قد تصفها الصور عينها: ألا يتضمن الخروج نصراً جديداً على وحش الغمر العظيم (إشعيا 51: 10)؟ وهكذا نجد دائماً، عن طريق الرموز، تمثل الأحداث التاريخية العجيبة ذاتها لعمل الله الأصلى والأعظم.

2.الخلاص والخلق الجديد:

لا ينهي التاريخ المقدس في الزمن الحاضر. فهو يسير نحو هدف تنبئ به النبوات الإسكاتولوجية. هنا أيضاً يتحتم علينا أن نشير إلى فعل الله الخلاق، إذا أردنا أن نفهم بدقه فيما سيقوم الخلاص " النهائي. وسيكون اهتداء شعب إسرائيل بمثابة خلق جديد حقيقي: "فإن الرب قد خلق شيئاً جديداً في الأرض: أنثى تحيط برجل" (إرميا 31: 22). ويمكن القول بالمثل عن الخلاص المقبل (إشعيا 45: 8) الذي سيكون مصحوباً بمعجزات خروج جديد (إشعيا 41: 20). وفي أورشليم الجديدة، سيختبر الشعب الجديد سعادة الفردوس (إشعيا 65: 18)، وإن ثبات القوانين التي أرساها الله في الكون هي ضمان مؤكد لاستقرار هذا النظام الجديد إلى الأبد (إرميا 31: 35- 37) . وأخيراً، سيشترك العالم كله في هذا التجديد، لأن الرب سيطلق قوات جديدة وأرضاً جديدة (إشعيا 65: 17، 66: 22-23). هذه لوحة لا تخلو من عظمة، فيها يرتبط قصد الله في هدفه بكمال البداية، متجاوزة فترة الشقاء التي سببتها خطيئة الإنسان. لا يستعمل حزقيال صراحة لفظ "خلق "، إلا أنه قد عيّر عن معناه، عندما أشار إلى أن الرب يغير، في الأزمنة الإخيرة، قلب الإنسان، ليقيمه مجدداً في بهجة الفردوس (حزقيال 36: 26- 35، راجع 11: 19). ولهذا يعتمد صاحب المزامير على هذا الوعد، لكي يطلب من الله أن يخلق فيه قلباً طاهراً" (مزمور 51: 12). أو في تجديد كيانه هذا، يختبر مسبقاً، بطريقة عملية، الخلق الجديد الذي سيحدث في المسيح.

رابعاً: الإنسان أمام الخالق

.1حالة الإنسان:

لا يتخذ تعليم الكتاب المقدس عن الخلق طابعاً نظرياً مجرداً، بل هو مفهوم ديني يتطلّب موقفاً روحياً معيناً. فمن خلال العمل، يكتشف المرء صانعه (راجع حكمة 13: 5)، فينشأ عنده شعور عميق بالإعجاب وعرفان الجميل. وفي بعض المزامير، يؤدي التأمل في جمال الأشياء إلى التسبيح المفعم بالحماسة (مزمور 19: 1- 7، 89: 6-15، 104). وفي مواضيع أخرى، يبدو المرء وكأنه مذهول من أثر

العظمة الإلهية التي يكتشفها من خلال هذه العجائب المدهشة. وهذا هو معنى خطاب الله في كتاب أيوب (38 إلى 41). فكيف لا يغوص أيوب في تواضع عميق، وقد عرف حقيقة نفسه؟ وفي النهاية، يضع الإنسان نفسه في وضعه الحقيقي كخليقة. فقد صنعه الله وشكّله مثل الطين (أيوب 10: 8- 10، إشعيا 64: 7، إرميا 18: 6)، فما هو إزاء الله وهو في حاجة ماسة إلى رحمته (سيراخ 18: 8- 14)؟ عبثاً يحاول أن يهرب من حضور الله، فهو في كل لحظة بين يدي خالقه، ولا شيء مما يفعله يخفى عن الله (مزمور 139). هذا هو الموقف الأساسي لكل تقوى" حقيقية، وهو يتخلل كل عبادات العهد القديم.2. وعندما يعي الإنسان، على هذا الشكل، حالته الحقيقية إزاء الله، يستطيع أن يجد طريق الثقة. ويردد إشعيا مراراً أن الله الذي خلق السماء والأرض، يريد، هو أيضاً، إبادة أعداء شعبه " وأن يمنحه الخلاص وأن يقيم أورشليم الجديدة (إشعيا 44: 24 28، راجع إشعيا 51: 9-11). فيجب على المؤمن أن يطرد كل خوف، إذ إن العون يأتيه من عند الرب الذي خلق السماء والأرض (مزمور 121:2.(

العهد الجديد

أولاً: الله الخالق

هذا المفهوم عن الإله الخالق الذي وصل إليه العهد القديم يحتفظ في العهد الجديد بمركزه الأساسي بل يجد فيه تكاملاً وإثراء.

.1تراث العهد القديم:

عندما خلق الله العالم بكلمته (راجع 2 كورنتس 4: 6)، دعا ما هو غير كائن إلى الوجود. (رومة 4: 17). وهو يواصل هذا العمل الأول بمنحه الحياة لمخلوقاته: "به نحيا ونتحرك ونوجد" (أعمال 17: 28، 1 تيموتاوس 6: 13). فقد خلق العالم "وكل ما هو فيه" (رؤيا 10: 6، أعمال 14: 15، 17: 24)، كل شيء موجود به وله (1 كورنتس 8: 6، رومة 11: 36، كولسي 1: 16، عبرانيين 2: 10) .

ولهذا كل مخلوق حسن. وكل ما هو لله طاهر (1 كورنتس 10: 25- 26، راجع كولسي 2: 20- 22). ولذا يجب على الإنسان أن يحترم قوانين النظام الطبيعي، فيخالف، مثلاً، في الطلاق قصد الله الذي خلق في البدء الرجل والمرأة (متى 19: 4- 8). ويشغل طبعاً هذا التعليم مكاناً هاماً في الكرازة المسيحية الموجهة للوثنيين، وفي هذا المضمار، تواصل الكنيسة الأولى عمل الديانة اليهودية (أعمال 14: 15، 17: 24- 28). لأننا " بالإيمان ندرك أن الله كوّن العالمين بكلمة منه " (عبرانيين 11: 3)، كما أن كمالات الله غير المرئية هي واضحة لكل إنسان قادر أن يكتشف معنى المخلوقات (رومة 1: 19-20). ويؤدي هذا الإعتقاد عند المؤمن إلى التسبيح (رؤيا 4: 8-11) وإنعاش الثقة (أعمال 4: 24.(

.2السيد المسيح والخلق:

في نقطة رئيسية، يوضح العهد الجديد ما كان متضمناً في العهد القديم. فالله الخالق الذي كان يعرفه بني إسرائيل، قد كشف الآن عن نفسه كآب ليسوع المسيح. يشترك يسوع اشتراكاً وثيقاً مع الآب في نشاطه الخلاق، فهو "الرب الواحد.. الذي به كان كل شيء وبه نحن قائمون" (1 كورنتس 8: 6)، وهو مبدأ أعمال الله (رؤيا 3: 14). وبما أنه حكمة الله (1 كورنس 1: 24) "وشعاع مجده وصورة جوهره" (عبرايين 1: 3) و"صورة الله الذي لا يرى وبكر الخلائق كلها" (كولسي: 15)، فهو "يحفظ كل شيء بقوة كلامه (عبرانيين 1: 3)، لأن به خلق كل شيء وبه يثبت الجميع (كولسي1: 16- 17). وبما أنه كلمة الله، الكلمة الموجودة منذ البدء مع الله قبل أن يتجسد في نهاية الأزمنة (يوحنا 1: 1- 2 و14)، قد صنع كل شيء، وهو منذ البدء، حياة ونور في العالم (يوحنا 1: 3- 4)، وعلى ذلك يجد التعليم عن الخلق تكامله في مشاهدة ابن الله حيث فيه الصانع والنموذج والهدف لجميع الأشياء.

ثانياً: الخلق الجديد

.1في المسيح:

يعي العهد الجديد بإدراك أكثر من العهد القديم الدرامة التي دخلت في هذا الكون البالغ الجمال، إثر خطيئة الإنسان. وهو يعام أن مصير العالم الحاضر إلى الزوال والإضمحلال (1 كورنتس 7: 31، عبرانيين 1: 11- 12، رؤيا 6: 12-14، 20: 11). ولكن، في المسيح، قد ابتدأ خلق جديد"، كانت تبشّر به النبوات. هذا صحيح أولاً بالنسبة إلى الإنسان الذي يتجدد داخلياً بالمعمودية على صورة خالقه (كولسي 3: 10)، وأصبح في المسيح "خلقاً جديداً " (غلاطية 6: 15): ففيه اختفى الكائن العتيق، وظهر كائن جديد (2 كورنتس 5: 17). وينطبق ذلك أيضاً على العالم، لأن قصد الله هو أن يضع كل الأشياء تحت رئاسة قائد واحد هو المسيح (أفسس 1: 10)، مصالحاً إياها معه بالمسيح (2 كورنتس 5: 18-19، كولسي 1: 20). وعلى ذلك عندما نتكل عن دور المسيح بالنسبة إلى العالم، ننتقل بطريقة لاشعورية من عمله في الخلق الأصلي إلى عمله في الخلق الجديد للأشياء، العتيد أن يتم في آخر العالم. فهناك رابطة بين الخلق والفداء. فنحن "من صنع الله، خلقنا في المسيح يسوع للأعمال الصالحة" (أفسس 2: 10).

.2من الخلق الأول إلى الخلق الأخير:

بسبب الرابطة القوية بين الخلق الأول والخلق الأخير، نستطيع أن نضيف بطريقة أدقّ الكيفية التي يتم بها خلق هذه الإنسانية الجديدة (راجع أفسس 2: 15، 4: 24) في يسوع المسيح. لأنه يوجد تواز مدهش بين الخلق الأول والخلق الأخير. ففي البدء، كان الله قد جعل آدم رئيس جنسه، وسلَم إليه العالم لكي يخضعه تحت سلطانه. وفي نهاية الأزمنة، دخل ابن الله المتجسد في التاريخ كآدم جديد (1 كورنتس 15: 21 و45، رومة 5: 12 و18)، جعله الله رئيس الجنس البشري المفدى الذي هو جسده (كولسي1: 18، أفسس 1: 22-23)، وأعطاه كل سلطان على الأرض (متى 28: 18، يوحنا 17: 2)، ووضع كل شيء بين بديه، وجعله وارثا لكل شيء (عبرانيين 1: 2،: 2: 6-)، بحيث إن كل شي يجب أن يجدّد في المسيح، ما في السموات وما على الأرض (أفسس 1:10). لأن المسيح، إذ هو حاصل على ملءِ الروح (مرقس 1: 10، لوقا 4: 1)، يستطيع أن يمنحه لسائر الناس لكي يجددهم

داخلياً ويجعل منهم خليقة جديدة (رومة 8: 14-17، غلاطية 3: 26- 28، راجع يوحنا1: 12.)

.3في انتظار النصر:

وهذا الخلق الجديد الذي ابتدأ في العنصرة، لم يصل بعد إلى ملء قامته. فالإنسان الذي خلق من جديد داخلياً، يئن منتظراً فداء جسده " في يوم القيامة (رومة 8: 23). ومن حوله تتوق الخليقة بأسرها، الخاضعة الآن إلى الباطل، إلى التحرر من عبودية الفساد لكي تصل إلى حرية مجد أولاد الله (رومة 8: 18-22). يسير التاريخ نحو هذا الهدف، نحو هذه السموات الجديدة وهذه الأرض الجديدة التي تنبأت بها الكتب المقدسة قديماً (2 بطرس 3: 13) والتي يعطي عنها كتاب الرؤيا مقدماً وصفاً أخّاذاً: "السماء الأولى والأرض الأولى قد زالتا... وقال الجالس على العرش: هاءنذا أجعل كل شيء جديداً" (رؤيا 21: 51). هكذا سيتم الخلق النهالي لعالم متجدّد بعد نصر الحمل النهائي.

خمر

مقدمة

يعتبر الخمر الناتج عن الأرض المقدسة، مع القمح والزيت، جزءاً من الغذاء اليومي (تثنية 8: 8، 11: 4، 1 أيام 12: 41)، وهو يتميز خاصة بكونه "يفرح قلب

الإنسان " (مزمور 104: 15، قضاة 9: 13). فهو يكون أحد عناصر الوليمة الخاصة بالمسيا، ولكن أيضاً، وقبل كل شيء جزءاً من عشاء الإفخارستيا، حيث يغترف المؤمن الفرح من منبعه: في محبة المسيح.

أولاً: الخمر في الحياة اليومية

.1في الحياة الدنيوية:

عندما ينسب اكتشاف زراعة الكرمة إلى نوح ثم عندما يقدمه منذهلاً من آثار الحمر (تكوين 9، 20-21)، يؤكد التقليد اليهودي في نفس الوقت طابع الإفادة وطابع الضرر في الخمر معاً. لأنه علامة الرخاء (تكوين 49: 11- 12. أمثال 3: 10). فالحمر يُعدُّ من الخيرات الثمينة إذ يجعل في الحياة بهجة (سيراخ 32 :6، 40: 20). بشرط تناوله، في اعتدال وقناعة. وهذا ما يدخل في التوازن الإنساني الذي تمتدحه كتابات الحكمة باستمرار. فمن مسلمات ابن سيراخ أن "الخمر حيا للإنسان إذا اعتدلت في شربها" (سيراخ 31-32). مما يضفي مزيداً من التوضيح على ذلك (راجع 2 مكابيين 15: 40). وفي الرسائل الراعوية تتكاثر نصائح الاعتدال (1 تيموتاوس 3: 3 و 8، تيطس 2: 3). على أن تناول الإنسان الخمر عن وعي أمر محبّذ (1 تيموتاوس 5: 23). وقد أراد يسوع نفسه أن يشرب الخمر رغم نعرضه لسوء الحكم عليه (متى 11: 19//). والإنسان الذي يفرط بدلاً من الاعتدال يتعرض لكل أنواع الخطر. فالأنبياء يشجبون بشدة الرؤساء الذين يحبون الشرب بكثرة، لأنهم بذلك ينسون الله ومسئولياتهم الحقيقية ازاء شعب يكون مظلوماً ومنقاداً إلى الشر. (عاموس 2: 8، هوشع 7: 5، إشعيا 5: 11، 12، 28: 1، 56: 12). والحكماء يوجهون أكبر اهتمامهم نحو العواقب الشخصية لحالات التطرف. فالشريب تآله إلى الفقر (أمثال 21: 17)، وإلى العنف (سيراخ 31: 30- 31)، والخلاعة (19: 2) والظلم في الكلام (أمثال 23: 30- 35). ويؤكد القديس بولس أن السكر يؤدي إلى التهتك ويؤذي حياة الروح عند المسيحي (أفسس 5: 8.(

2.في حياة العبادات:

ولأن الخمر يأتي من الله، شأنه شأن كل منتَجات الأرض، فإنه يكون له مجاله في الذبائح. ومنذ قديم الزمن كانت تقدم في معبد شيلو تقدمات النبيذ (1 صموئيل 1: 24) التي تنيح إراقة المسكوبات المفروضة عند تقديم الأضاحي (هوشع 9: 4، عدد 15: 5 و10). فالخمر يدخل ضمن البواكير التي تؤول إلى الكهنة (تثنية 18: 4، عدد 18: 12، 2 أيام 31: 5). وسيكون له أخيراً مكانه في ذبيحة العهد الجديد التي ستضع حدا لهذه الترتيبات الطقسية. ومن جهة أخرى فقد يدفع المقصد الدّينيّ البعض إلى الإمتناع عن الخمر. فاذا كان الكهنة ملزمين بالإمتناع من تعاطيها أثناء ممارسة وظائفهم، فيرجع ذلك إلى أن هذه الممارسة تتطلب ضبط النفس كاملاً، ولا شما في شأن التعليم والقضاء (حزقيال 44: 21- 23، لاويين 10: 9- 10). والإمتناع عن الخمر قد يكون أيضاً تذكرة لذلك الزمن الذي قد حرم فيه إسرائيل من الخمر، فأخذ يقترب من الله في حياة تقشف (تثنية 29: 5). بل إن عشيرة الريكابيين قد أرادت بعدما استوطن اليهود زمناً طويلاً في أرض كنعان، أن تحافظ على أمانة البداوة في الإبتعاد عن الخمر (ارميا 35: 6- 11). ولنفس الغرض كانت هناك عادة في الزهد تقوم على الإمتناع عن تناول أي نتاج من الكرم، تدليلاً على التكريس لله وهذا ما يسمى عادة النذراء (راجع عاموس 2: 12). وكان شمشون حتى من قبل مولده مكرساً هكذا بموجب مشيئة الله (قضاة 13: 4- 5). وتعتبر حالة صموئيل (1 صموئيل 1: 11) وحالة يوحنا المعمدان (لوقا 1: 15، راجع 7: 33) من الحالات المماثلة. وعند تنظيم وضع النذراء في الناموس الكهنوتي، قد يكون الإمتناع مقرراً بمثابة نذر مؤقت (عدد 6: 2 - 20) . ونجد ذلك فيما بعد عند الجماعة اليهودية- المسيحية (راجع أعمال 21: 23- 24). وأخيراً كان المؤمنون مدعوين كثيراً إلى الإمتناع عن الخمر لتحاشي أي اشتباه بالتمثل بالوثنية: وهذا ما تشهد به اليهودبة ما بحد السبي (دانيال 1: 8، راجع يهوديت 10: 5). ولعل رغبة في الزهد قد حفزت فيما يبدو بعض المسيحيين على حرمان أنفسهم من الخمر (1

تيموتاوس 5: 23). ويذكر بولس ببساطة أنه لا بد للحكمة والمحبة من أن تنظما مثل هذا الزهد (رومة 14: 21، راجع 1 كورنتس 10: 31).

ثانياً: رمزية الخمر

1. من وجهة نظر دنيوية يرمز الخمر إلى كل ما في الحياة من بهجة: الصداقة (سيراخ 9: 10)، الحب الإنساني. (نشيد 1: 4، 4: 10)، وعموماً كل الفرح الذي يحظى به على الأرض، مع ما يحيطه من غموض (جامعة 10: 19، زكريا 10: 7، يهوديت 12: 13، أيوب 1: 18). ولذلك فالخمرة تشير تارة إلى السكر الفاسد في العبادات الوثنية (إرميا 51: 7، رؤيا 18: 3)، وطوراً إلى سعادة تلميذ الحكمة (أمثال 9: 2).

خيبة امل

مقدمة

أولاً: خزي، كذب، وتفاهة

1. الكذب في الأشياء الواهية:

2. خجل المرء من أجل خزيه:

ثانياً: كل شيء خداع

ثالثاً: الله لا يخدع أحداً

مقدمة

إن الكتاب المقدس لا يتكلَم فقط عن خيبة الأمل " بل يجاهر بها بطيبة خاطر. واليونانيون هم أيضاً يتأثرون أعمق التأثر بعوارض الفشل في الحياة. غير أنهم إن كانوا يشيرون كثيراً إلى توقع حدوثها، ففي شيء من الخفية وبخاصة مع التفكير في

مواجهتها بصورة كريمة. ولكنّ الكتاب المقدس لا يبدي مثل هذا الإتزان الحريص، ويبدو وكأنه يحلو له صراخ أيوب، وتهكمات واضع كتاب الجامعة، فهناك فارق في الطباع وفي الثقافة بين اعتدال الإنسان اليوناني، وعاطفية الإنسان العبري، وفارق خاصة في الاستعداد الديني. فإسرائيل يستمد من إيمانه إحساساً مرهفاً بقيمة الخليقة ورفعة شأنها مع ما يلابسها من عدم الاستقرار وتوقع للفشل الأليم مع عدم، الاستسلام قط، بل اليقين المطلق بالنصرة في النهاية.

أولاً: خزي، كذب، وتفاهة

في المفردات العبرية عن خيبة الأمل، نجد جانبين متميّزين بصفة خاصة: تفاهة الشيء الذي يخدَع (بفتح الياء)، وخزي لدى الشخص الذي يُخدَع (بضم الياء وفتح الدال.)

.1الكذب في الأشياء الواهية:

فالإنسان العبري يشعر بحاجة ماسة إلى الثبات والصلابة، وبامتعاض أمام الأمور التافهة والمظاهر الوهمية، وهو يرذل الكذب لقيامه على العدم أساساً أكثر منه لجنوحه عن الصدق. فالكذب. والباطل، والعدم، كلها من الألفاظ الجارية في وصف الكائنات المغرّرة، العقيمة الإنتاج "قوم بنو بليعال" (وقد نقلت السبعينية اللفظ العبري نقلا حرفيا درن أن تترجمه إلى اليونانية. راجع ثنية 13: 14). والصور الأكثر تردداً هي صور الريح، (بالعبرية "هيبيل" بمعنى "باطل" في كتاب الجامعة) وصور العفار ("عافار" بالعبرية)، وصور الحواء ("ريق" بالعبرية.)

.2خجل المرء من أجل خزيه:

في عالم تجري فيه أوضاع الحياة كلها تحت أنظار الغير، يكون من شأن الخديعة أن تغمر فريستها بالخجل لا محالة: فمن وضع ثقته فيها هو غير جدير بها، يظهر مخزياً بصورة واضحة. إنها لتجربة مريرة لعزة نفس الإنسان، وهو أحوج إلى

التقدير من قبل أنداده، لذلك فإن المترادفات الجارية للدلالة على الانخداع، هي الألفاظ المعبرة عن الخزي والارتباك، بخاصة المشتقات من الأصل العبري "بوش" وكثيراً ما يغيب عنا في بساطة هذا التمييز الدقيق، فنترجم مثلاً كلام بولس بأن "الرجاء لا يخيّب صاحبه" (رومة 5: 5)، بينما يكون من الأنسب القول بأن "الرجاء لا يجلب خزياً" (باليونانيه (ou kataiskynei) مما يعلل اعتزاز الرسول بالبشارة بالإنجيل وبالصليب.

ثانياً: كل شيء خداع

هناك اثنان خاصةً من الكائنات بسببان التضليل، مع ادّعائهما بالتمتع بثقة الناس وضمان مصيرهم: السلطات العليا، والآلهة الكاذبة، وبعبارة أخرى، هما مصر، والأوثان. فرغم المظاهر الخارجية البرّاقة، مصر، "راحاب العاطلة" ليست سوى "فراغ وعدم" (اشعيا 30: 7) وخيلها القوية ليست سوى جسد، والمصري ليس سوى بشر (إشعيا 31: 1- 3، راجع إرميا 2: 37). لكنَّ هذه الخيول وهؤلاء الجنود هم كائنات فعلية، أما الآلهة الكاذبة ليست سوى عدم، وأصنامها كذب وعجز، لذلك فخدامهم وصانعوهم مآلهم الخزي (إرميا 2: 28، إشعيا 44: 9 - 11) . ولكنّ كتاب الجامعة يذهب إلى أبعد من ذلك، ويعمّم أختبار الانخداع: (تحت الشمس... كل شيء باطل... وباطل الأباطيل" على حد ترديده (1: 2 و14 الخ)، وقد ذاق في الحياة مرارة الانخداع، لدرجة أنه يضع على لسان سليمان، الملك الخمرة المغمورة بجميع العطايا. إعلان هذا الاعتقاد. ومع ذلك فان كتاب الجامعة لا يزدري أشياء هذا العالم، بل بالعكس يتوقع منها الكثير وعليه نشأتت مرارته الأصلية التي مع ذلك يكون لها مخرج: أن نتعلّم كيف نقبل كل شيء من الله الشر مثل الخير (7: 13- 14.)

ثالثاً: الله لا يخدع أحداً

الإنسان هو مصدر خيبة أمل للإنسان (إرميا 17: 5، مزمور 118: 8)، ولكنه هو هكذا أيضاً بالنسبة لله. فالكرمة التي كانت موضوع عناية بمحبة، ما أعطت إلا كرماً برياً (إشعيا 5: 4). ويسوع الذي كان يعلم ما في داخل الإنسان (يوحنا 2: 25) وقد اختبر خيبة الأمل، وقد أنكرته خاصته (متى 6: 3- 4)، يرى القلوب تنغلق كلما حاول الوصول إليها (متى 23: 37- 38، يوحنا 12: 37- 40)، ويشاهد تلاميذه يهربون في اللحظة التي يسلم فيها ذاته من أجلهم (مرقس14: 50). والله ذاته يبدو في بعض الأحيان وكأنه خادع. فأكثر خدامه أمانةً يجتازون تجربة الظن بأن مساعيهم قد فشلت، وبأن الله قد تركهم لذواتهم، فإيليا يتمنى أن يموت وهر يكتشف أنه ليس أفضل من آبائه (1 ملوك 19: 4). وإرميا يذهب إلى حد الشك في قوة الله: "هل صرت لي كنهر كاذب وكمياه لا تدوم؟ " (إرميا 15: 18، ويقابل بإرميا 2: 13، إشعيا 58: 11).. ويسوع نفسه قد اختبر مدى ما قد يصل إليه تخلي الله (مرقس 15: 34). والتأكيد أن الله وحده لا يخدع إنما هو خطوة ينبغي أن تتفوّق على جميع الظواهر المعاكسة، وإنه اختبار يجتاز. الإيمان، الذي كثيراً ما يكون قد عبر الظلمات. وثمن اكتساب الإيمان هو ما يجتازه المرء من ملابسات خادعة. ويقين الإيمان هذا لا بدّ له حتى يستقر في الإنسان من أن يقبل الخلاص الإلهي الآتي من يسوع المسيح، لمَا أسلم المسيح الروح بين يدي الآب (لوقا 23: 46). فكشف عن أمانة الإله الذي بدا وكأنه في خيبة وعدم مبالاة. وإن اعتمدنا على مثل هذا الإيمان، فلا سبيل لأي شيء أن يخدعنا (راجع رومة 8: 31- 34)، لأن الله أمين، وعربون هذه الأمانة، وحصانتنا من أي انخداع، إنما تكون هبة ابنه الذي فيه ندعى ونحفظ حتى مجيئه (1 كورنتس 1: 9، 1 تسالونيكي 5: 23- 24.(

mal

خير وشرBien et mal مقدمة"رأى الله جميع ما صنعه فإذا هو حسن جداً" (تكوين 1: 1 3). ولكن، لكي يستعجل مجيء الملكوت الاسكاتولوجي يطلب منا السيد المسيح أن نردد في الصلاة الربانية: "نجنا من الشرير" (متى 6: 13). ويطرح تضاد هذين النعبيرين على معاصرينا سؤالاً نجد في الكتاب المقدس نفسه

عناصر لحله، من أين يأتي الشر في هذا العالم الذي خلق حسناً؟ متى وكيف سينهزم؟أولاً: الخير والشر في العالم1. تبدو بعض الأشياء لمن يراها أو يختبرها حسنة أو سيئة من وجهة نظره الشخصية.والكلمة العبرية "طوب"، ويقابلها باليونانية بدون تفرقة كلمتان agathos, kalos أي حسن وصالح (راجع لوقا6: 27- 35)، تعني أصلاً الأشخاص أو الأشياء التي تسبب رؤياها احساسات ممتعة أو الشعور بالارتياح للكائن كله، مثل طعام طيب (قضاة 19: 6- 9، 1 ملوك 21: 7، راعوت 3: 7) أو شابة جميلة (استير 1: 11)، أو أناس أسخياء (تكوين 40: 14). وقصارى القول يدعى خيراً كل ما يسبب السعادة أو يسهل الحياة في الصعيد الجسدي أو السيكولوجي (راجع تثنية 35: 15). وعلى عكس ذلك، كل ما يؤدي إلى المرض أو الألم بجميع أشكاله، وبالأخص إلى الموت، هو (بالعبرية، رَع باليونانية، kalos, poneros) .2. هل من الممكن أن نتكلم أيضاً عن صلاح موضوعي للمخلوقات بالمعنى الذي كان يقصده الفلاسفة اليونانيون؟ كانوا يتصورون لكل شيء مثلاً أعلى يجب الاقتداء به أو تحقيقه، كانوا يقدمون للإنسان مثالاً kalos-kagathos أعلى، حاوياً في نفسه جميع الصفات الأدبية الجمالية منها والاجتماعية، وهو بالتالي منشرح ولذيذ العشرة ونافع للمجتمع. من هذه الزاوية الخاصة، كيف نستطيع أن نتصور الشر؟ هل كنقص، كمجرد شيء سبي آم هو عدم الخير؟ أو بالعكس كحقيقة لها وجودها الخاص، ناتجة من هذا المبدأ الشرير الذي كان يلعب دوراً كبيراً في الفكر الإيراني؟ أما الكتاب المقدس فهو لا يفهم الصلاح الحقيقي للأشياء على هذا الشكل. فعندما يقول: "رأى الله أنه حسناً (تكوين 1، 4)، يقصد أن هذا الصلاح لا يقاس بالنسبة إلى خير مجرد، بل بالنسبة إلى الإله الخالق الذي وحده يعطي الأشياء حسنها وصلاحها.3. ويجب اعتبار صلاح الإنسان اعتباراً خاصا لأنه مرتبط جزئياً بحكمه الشخصي. فمنذ الخلق "، وضعه الله أمام شجرة" معرفة الخير والشر، تاركا له إمكانية الطاعة والتمتع بشجرة الحياة، أو العصيان والتعرض للموت (تكوين 2: 9 و17)، وهي تجربة حاسمة للحرية تتكرر لكل إنسان. إذا رذل الشر واختار الخير (إشعيا 7: 15، عاموس 5: 14، راجع إشعيا 1: 16- 17) ومارس شريعة الله وامتثل إلى إرادته (راجع تثنية 6: 18،

12: 28، ميخا 6: 8)، صار صالحاً ومقبولاً عند الله (تكوين 6: 8)، وإلاّ كان شريراً وغير مقبول في عينيّ الرب (38: 7). ولما كان الإنسان مسئولاً، فعليه أن يختار عن وعي الأمر الذي يحدد نوعيته الأخلاقية وبالتالي مصيره.4. وقد اختار الإنسان الشر منذ البدء تحت اغراء الشرير (راجع شيطان)، فبحث عن خيره في أشياء مخلوقة "طيبة للمأكل وشهية للعيون (تكوين 3، 6)، متعدياً على إرادة الله، وفي هذا يقوم أساساً ثمر الخطيئة. ولم يجد في عمله هذا إلا ثماراً مرّة قائمة في الألم والموت (تكوين 3: 16-19). وعلى أثر. خطيئته، دخل الشر في العالم وانتشر. وقد تمادى أبناء آدم في الشر لدرجة أن الله ندم على خلقهم (تكوين 6: 5-7): إذ ليس هناك واحداً يعمل الخير على الأرض (مزمرر 14: 1- 3، رومة 3: 10-62). هذا هو اختبار الإنسان: يصاب يخيبة أمل لعدم إشباع أشواقه الجشعة (جامعة 5: 9- 11، 6: 7)، وحرم عليه أن يتمتع تماماً بخيرات الأرض (جامعة 5: 14، 11: 2- 6)، غير قادر على صنع الخير دون خطأ (جامعة 7: 20) إذ يخرج الشر من أعماق قلبه (تكوين 6: 5، مزمور 28: 3، إرميا 7: 24، متى 15: 9ا-20). وقد أصيب في حريته (رومة 7: 19) وأصبح عبداً للإثم (6: 17)، ثمَ امتد الإختلال إلى عقله أيضاً: أو يفسد نظام الأشياء، ويسميّ الخير شراً والشر خيراً (إشعيا 5: 20، رومة 1: 21- 25) وأخيراً، تحت وطأة القنوط وخيبة الأمل، يرى أن كل شيء باطل (جامعة 1: 2)، ويختبر بمرارة "أن العالم كله تحت حكم الشرير" (1 يوحنا 5: 19، راجع يوحنا 7: 7). ويظهر الشر فعلا ليس كمجرّد غياب للخير، ولكنه كقوة حقيقية تستعبد الإنسان وتفسد العالم (تكوين 3: 17 18). لم يحققه الله ولكن بما أنَه قد ظهر، أو يقاومه. وتبدأ حرب بلا هوادة، تدوم دوام التاريخ: فلكي يخلص الله الإنسان، يجب عليه وهو القدير أن ينتصر على الشر والشرير (حزقيال 38، 39 رؤيا 12: 7- 17).ثانياً: الله وحده صالح1.إن صلاح الله هو أسمى ما يعلنه لنا العهد القديم. إن إسرائيل، تحت ثقل العبودية التي قاساها في أرض مصر، اكتشف الخير في الله مخلصه. فهو ينقذهم من الموت (خروج 3: 7- 8، 18: 9)، ثم يقودهم إلى أرض الميعاد، "هذه الأرض الصالحة" (تثنية 8: 7- 10) التي تدر " لبناً وعسلاً" وحيث يوجّه الله دائماً نظره. وفيها سيجد إسرائيل

السعادة (راجع تثية 4: 40)، إذا حافظ على أمانته للعهد (تثنية 8: 11-19، 11: 8- 12 و18- 28). 2.الله يضع شرطا لهباته: يجد إسرائيل نفسه كما كان آدم في الفردوس، موضوعاً أمام اختيار سيحدد مصيره. يضع الله أمامه البركةّ واللعنة (تثنية 11: 26- 28)، لأن الخير المادي والخير الأدبي كلاهما مرتبط بالله: فإذا "نسي إسرائيل الله" وكف عن محبته وعن العمل بوصاياه وقطع العهد، سيحرم في الحال من هذه الخيرات الأرضية (تثنية 11: 13)، ويعود مجدداً إلى العبودية، بينما تتحول أرضه إلى صحراء جدباء (تثنية 30: 15- 20، 2 ملوك 17: 7 23، هوشع 3: 4- 14). ويختبر إسرائيل، عبر تاريخه، صدق هذا التعليم الأساسي عن العهد. فمثل ما حدث في درامة الفردوس، إنَ اختبار الشقاء تابع حتما لاختبار الخطيئة .3. سعادة الأشرار وشقاء الصالحين: ولكنَ هناك نقطة رئيسية قد يتعذر فيها تطبيق هذا المبدأ: ألا يظهر الله كأنه يغمر الأشرار بالخيرات ويترك الصالحين في البؤس والشقاء؟ نرى الأبرار يتعذبون والأنبياء يقتلون وعبد الرب يُضطهد (راجع إرميا 12: 1- 2، 15: 15- 18، إشعيا 53، مزمور 22 أيوب 23، 24). وهذا اختبار أليم وغامض للعذاب، ولا يفهمه المرء من أول وهلة، غير أن بواسطته، يتعلّم مساكين يهوه تدريجياً أن يتجردوا عن خيرات هذا العالم العابرة المتقلبة (صفنيا 3: 11- 13، راجع متى 6: 19- 21، لوقا 12: 33- 34)، لكي يجدوا قوتهم وحياتهم وخيرهم في الله الذي وحده يبقى لهم، عندما يضيع كل شيء، فيتمسكون به بإيمان ورجاء عظيمين (مزمور 22: 20، 42: 6، 73: 25، إرميا 20، 11). ثم، إنهم لا يزالون معرضين للشر، ولكن يرافقهم مخلصهم الذي سيفوز بالنصر يوم الخلاص. عندئذ، سينالون هذه الخيرات التي وعد بها الله المؤمنين (مزمور 22: 27، إرميا 31: 10- 14). في الحقيقة، "لا صالح إلاّ الله وحده" (مرقس 10: 18) . ثالثاً: ينتصر الله كل الشركشف الله عن نفسه كمخلّص، ولذلك بادر عن إعلان انتصاره المقبل على الشر. غير أنه كان لا بد من إظهار هذا الإنتصار في صورة نهائية، بجعله الإنسان صالحاً وبانتزاعه أن حكم الشرير (1 يوحنا 5: 18- 19)، "سيد هذا العالم" (لوقا 4: 6، يوحنا 12: 31، 14: 30) .1. نعم، قد سبق الله وأعطى الشريعة التي كانت صالحة ومعدة لمنح الحياة (رومة 7:

12- 14)، إذا حافظ الإنسان على الوصايا، استطاع أن يصنع الخير وينال الحياة الأبدية (متى 19: 16- 17) ولكن هذه الشريعة ظلت غير مجدية من تلقاء ذاتها، طالما لم يتغير قلب الإنسان المستعبد للخطيئة. في متناول الإنسان أن يريد الخير، ولكنه عاجز عن تحقيقه، فهو لا يفعل الخير الذي يريده (رومة 7: 18-20). وتكاد الشهوة تجرفه بالرغم منه، فتتحول الشريعة التي وضحت لخيره إلى سبب لموته (رومة 7: 12- 13، غلاطية 3: 19). ويجعله هذا النضال الداخلي في منتهى التعاسة، فلن يستطيع أن ينقذه (رومة 7: 14 - 14) ؟2. "ربنا يسوع المسيح" هو وحده (رومة 7: 25) الذي يستطيع أن يصل إلى جنور الشر، منتصراً عليه في عمق قلب الإنسان (راجع حزقيال 36: 26- 27). هو آدم الجديد (رومة 5: 2 1- 21) الخالي من كل خطيئة (يوحنا 8: 46)، وغير الخاضع البتة لسلطة الشيطان، وقد جعل نفسه مطيعاً حتى الموت على الصليب (فيليبي 2: 8) وبذل حياته لكي. تجد خرفانه المرعى (يوحنا 10: 9- 18)، وصار لعنة لأجلنا، كيما تنال بالإيمان الروح الموعود به" (غلاطة 3: 13- 14).3. ثمار الروح: وهكذا بتضحية السيد المسيح بحياته وبالخيرات الأرضية (عبرانيين 12: 2)، وبإرساله لنا الروح القدس، قد زودنا "بالعطاء الحسن" الذي يجب علينا أن نطلبه من الآب (متى 7: 11، راجع لوقا 11: 13). ولا يقوم هذا العطاء بعد في الخيرات المادية مثل التي وعد بها الله قديماً العبرانيين، بل في "ثمار الروح في داخلنا" (غلاطية 5: 22- 25). فبعد أن تحول الإنسان بواسطة النعمة، يستطيع الآن أن يعمل الخير (غلاطية 6: 9- 10)، ويعمل الصالحات (متى 5: 16، 1 تيموتاوس 6: 18- 19، تيطس 3: 8 و 14) ويقهر الشر بالخير" (رومة 12: 21). ولكي يصبح الإنسان أهلالهذه الخيرات الجديدة، لا بد له من التجرد، أي بيع كل ما يملك وإتباع المسيح (متى 19: 21)، وعليه أيضاً أن يكفر بنفسه ويحمل صليبه (متى 10: 38-39، 16: 24-26).4. انتصار الخير على الشر: إن المسيحي، باختياره أن يحيا هكذا مع المسيح، اذعانا لإلهامات الروح القدس، ينكر تضامنه مع موقف آدم. وعلى هذا يكون قد غلب حقاً الشر الأدبي في شخصه. ثم، تستمر نتائجه الجسدية والنفسية ما دام العالم الحالي باقياً، ولكن المؤمن يفتخر بتجاربه لأنها تكسبه الصبر (رومة 5: 4)، معتبراً "أن

آلام هذه الدنيا لا توازي المجد " الذي سيتجلى فينا" (8: 1) لقد حصل ذلك كله منذ الآن، بواسطة الايمان ورجاء الغنى الذي لا يفسد (لوقا 12: 33- 34)، الذي يُعطى بواسطة المسيح، "حبر الخيرات المستقبلة" (عبرانيين 9: 11، 10: 1). ليس هذا إلا البداية، لأن الإيمان ليس برؤية، ولكنه ضمان الخيرات التي تُرجى" (عبرانيين 11: 1)، وهي خيرات الوطن السماوي (عبرانيين 11: 16)، خيرات العالم الجديد الذي سيخلقه الله لمختاريه (رؤيا 21: 1 - 3.)

+++

داود

مقدمة

1.مختار الله:

2.بطل إسرائيل:

3.المسيا (المسيح) ابن داود:

مقدمة

كانت شخصية داود، كإنسان وكملك، بارزة جداً، حتى انه سيبقى لإسرائيل إلى الأبد مثال المسيا (المسيح) الذي يولد من نسله. ومنذ عصر داود صار العهد مع الشعب عهداً بوساطة الملك، كما ذكر ابن سيراخ في نهاية المقطع الذي وصفه فيه (سيراخ 47: 2- 11). ولذلك صار عرس إسرائيل عرس داود (إشعيا 9: 6، لوقا 1: 32). أما انتصارات داود فيمكن القول إنها كانت تنبئ عن الانتصار الذي يُحرزه المسيا على الظلم، وهو ممتلئ بالروح الذي استقر على ابن يسى (1 صموئيل 16: 13، إشعيا 11: 1- 9). ويسوع بنصرة قيامته يكمل الوعود التي أعطيت لداود (أعمال 13: 32- 37)، ويكشف عن معاني التاريخ (رؤيا 5: 5). كيف أمكن لشخص داود أن يحتل هذا المركز الرئيسي في تاريخ الخلاص؟

.1مختار الله:

قد دُعي داود من قبل الله، وكرّس بدهن المسحة (1 صموئيل 16: 16?: 1- 13) فهو دائماً " بارك " الله، وهو الشخص الذي يقصده الله بحضوره " ولأن الله كان معه فقد نجح في كل مساعيه (16: 18)، في محاربته لجليات (17: 45- 47)، وفي حروبه التي قام بها في خدمته لشاول (18: 14- 16)، وفي الحروب التي قام بها كملك ومحرر لإسرائيل: "ووقى الرب داود حيثما توجه" (2 صموئيل 8: 14). لقد أوصى الله داود- مثلما أوصى موسى- بأن يرعى إسرائيل (2 صموئيل 5: 2)، فورث الوعود التي أعطيت للآباء، وأولها ذلك الوعد الخاص بامتلاك أرض كنعان. وقد امتلكها بمحاربته للفلسطينيين، الأمر الذي بدأ في عمر شال، واستمر كل أيام حكم داود (5: 17- 25، راجع 10- 12)، وتوجت نصرته الكاملة بالاستيلاء على أورشليم (5: 6- 10)، التي تدعى "مدينة داود". وصارت هذه المدينة عاصمة لكل إسرائيل، وحولها تمت وحدة الأسباط. أتى داود بتابوت العهد إلى أورشليم، فصارت مدينة" مقدسة جديدة (6: 1- 19)، وفيها مارس داود وظيفته الكهنوتية (6: 17- 18). وهكذا كوّن "داود وكل بيت إسرائيل" شعباً موحداً حول إلههم.

.2بطل إسرائيل:

لبى داود دعوته بالاتصال بالله اتصالاً عميقاً. وقد تميز تدينه بانتظار الساعة التي حددها الله. ولذلك امتنع عن قتل شاول، مع أن الفرصة كانت سانحة للتخلص من مضطهده. (1 صموئيل 24 و 26). لقد أسلم نفسه لإرادة الله، فكان يقبل كل ما يرسله إليه (2 صموئيل 15: 25- 26)، واثقاً بأن الرب سيحول كل الشرور التي تحل به إلى بركات (16: 10- 12). لقد استمر في أن يكون الجد الوضيع، مغموراً بالامتيازات التي يمنحه الله إياها (2 صموئيل 7: 18- 29). لهذا صار نموذجاً "للمسكين" الذي يقتدي بخضوع داود لله، وبثقته الكاملة فيه، فيستمر في تقديم صلاته بتسابيح وابتهالات المزامير. لكن المشاعر العميقة التي تتصف بها تقواه، لا تخفّف شيئاً من الطابع القديم في تدينه، سواء أكان ذلك باستخدام الأفود كأداة عرافة

(1 صموئيل 23: 9، 30: 7)، أم بالإبقاء على الترافيم في بيته (19: 13). ينسب اللاّويّون "لمرنّم إسرائيل العذب" (2 صموئيل 23: 1)، علاوة على مزامير كثيرة، أنه هو الذي وضع تصميم الهيكل (1 أيام 22 و 28)، ونظام العبادة (23-25) وترانيمها (نحميا 12: 24 و 36)، بل حتى اختراع الآلات الموسيقية، الأمر الذي ذُكر منذ أيام عاموس النبي (عاموس 6: 5). يجب أن لا تكون سمعة داود الدينية المجيدة سبباً في أن نتغاضى عن النظر إلى شخصيته الأنانية. فقد كانت له سيئاته وحسناته. كان جندياً فظاً، ومخادعاً أيضاً (1 صموئيل 27: 10- 12)، فارتكب أخطاء جسيمة، وأظهر نفسه ضعيفاً مع بنيه حتى قبل شيخوخته. وكانت صفاته الأدبية لا تزال تحتاج إلى تهذيب. ففي أثناء إقامته مع الفلسطينيين تصرّف كلص محنك (1 صموئيل 27: 8- 12)، بل كان مخادعاً جداً، حتى إنه لم يدع آكيش يلاحظ عليه شيئاً غير عاديَ. بعد أن مكث عنده أكثر من سنة (29: 6 - 7). كذلك لا يمكننا أن نغض النظر عن تصرفه بلا رحمة بعد حرق صقلاج (30: 17)، ولا عند محاربته للموآبيين (2 صموئيل 8: 2). وأخيراً ترك لابنه سليمان أن ينتقم بعد وفاته ممن أساءوا إليه. فقد كان مرتبطاً بكلمته ولا يستطيع أن يقسو على أي واحد منهم (1 ملوك 2: 5- 9)، ولكن بالشهامة وعزة نفسه في صداقته " الأمينة ليوناتان، وفي تعبيره عن احترامه الدائم لشاول! وهنالك بعض التفاصيل التي تكشف عن سر عظمة نفسه، مثل توقيره لتابوت العهد (2 صموئيل 15: 24-29)، واحترامه لحياة جنوده (23: 13- 17) وكرمه (1 صموئيل 30: 21- 25) وصفحه عن المسيئين إليه (2 صموئيل 19: 16- 24). وعلاوة على هذا كان سياسياً ذكياً يظفر بالتعاطف مع حاشية شاول وشيوخ يهوذا (1 صموئيل 30: 26-31)، إذ لم يوافق على قتل أبنير (2صموئيل 3: 28- 37) وانتقم من قاتلي اشبوشت (4: 9 - 12).

.3المسيا (المسيح) ابن داود:

قد يبعث نجاح داود على الاعتقاد بأن وعود الله قد تمت. إلا أن نبوة جديدة خطيرة قد جاءت تضفي على رجاء إسرائيل اندفاعاً جديداً (2 صموئيل 7: 12- 16). كان

داود يخطط لبناء هيكل،فأخبره الله بأنه يربد أن يبني له ذرية أبدية: "إني أبني لك بيتاً" (7: 27)، وفعل "باناه " بالعبرية ينطبق بالسراء على بيت من حجر. وعلى بيت أبناء ("بين " بالعبرية). وهكذا لفت الله نظر إسرائيل إلى المستقبل. وهو وعد غير معلق على شرط، لا ينسخ عهد سيناء، بل يؤيده إذ يركزه في شخص الملك (7: 24). لذلك أراد الله عن طريق أسرة داود، وهو تعالى حاضر فيها، أن يرشد هذه الأسرة ويبقيها على الوحدة. ويترنم المزمور (132) بالرباط بين تابوت العهد- الذي كان يرمز لحضور الله- وخلف داود. وعلى هذا الأساس تفهم أهمية مشكلة الخلافة على عرش داود، وما أثارته هذه الخلافة من مؤامرات (راجع 2 صموئيل 9- 20، 1 ملوك 1). وهكذا، يمكن أيضاً فهم مركز داود زيادة في أقوال الأنبياء (هوشع 3: 5، إرميا 30: 9، حزقيال 34: 23- 24). فإن ذكر اسم داود في تلك الأقوال يعتبر تأييداً لمحبة الله الغيّور على شعبه (إشعيا 9: 6)، وأمانته لعهده (إرميا 33: 20- 22): " فإني أعاهدكم عهداً أدبياً على مراحم داود الأمينة" (إشعيا 55: 3) إذ لم يكن ممكناً أن يشك أحد في هذه الأمانة، حتى في وسط الاختبار " (مزمور 89: 4- 5 و 20- 46). لما تم الزمان، دعي المسيح "ابن داود" (متى 1 :1 :1). ويسوع لم يرفض هذه التسمية المسلوبة، ولكنها لم تعبّر تعبيراً كاملاً عن سر شخصه. ولذلك فيما أن يسوع يأتي ليتمم الوعود التي بذلت لداود، فهو يعلن أنه أعظم من داود، إنه رب داود (متى 22: 42- 45). فيسوع ليس فقط " داود العبد " وراعي شعب الله (حزقيال 34: 23- 24)، بل هوالله نفسه جاء ليرعى شعبه ويخلّصهم (34: 15- 16)، يسوع هذا هو من "نسل سلالة داود"، الذي ينتظره الروح والعروس ويستعدان لمجيئه الثاني (رؤيا 22: 16- 17.(

دفن

.1وفي إسرائيل:أسوة بالحال عند مجاوريهم، يعتبرون الحرمان من العناية بالدفن شقاء مريعاً (مزمور 79: 3) فهذا من أشنع العقابات التي ينذر الأنبياء بها الأشرار (1 ملوك 14: 11- 13، إرميا 22: 18- 19). لذلك فالإسرائيلي يعتني عناية

خاصة بالتهيئة لدفنه، على مثال ابراهيم (تكوين 23 يروي إنشاء مقبرة للآباء).
فالدفن هو الواجب الأمثل المفروض على أبناء الموتى (تكوين 25: 8- 0 1، 35: 29، 50: 12- 13، طوبيا 4: 43، 6: 15، 14: 10- 12). وهو عمل تقوي يكون إنجازه فريضة على الجيش في زمن الحرب (1 ملوك 11: 15)، وعلى كل إسرائيلي مؤمن (ويلح كتاب طوبيا بشأن هذا الواجب: 1: 17- 20، 2: 4- 8، 12:- 13) . ومراسم الحداد متشعبة جداً، ونجدها لدى الشعوب المجاورة: الصوم (1 صموئيل 31: 13، 2 صموئيل 1: 2 1، 3: 35)، تمزيق الثياب (تكوين 37: 34، 2صموئيل 1: 11- 30: 13،31: 31)، ضد المسح (تكوين 37: 34، 2 صموئيل 3: 31، 14: 2، حزقيال 7: 18) قرع على الرأس وجز الشعر (عاموس 8: 10. ميخا 1: 16، إشعيا 22: 12، إرميا 7: 29، 16: 6، 48: 37، 49: 3 ولكن هذه العادة سوف تكون محظورة في تثنية الاشتراع 14: 1، وكتاب اللاويين 19: 27- 28، على الأرجح لأنها كانت تمارس في اطار عبادة البعل)، والمناحة (2 صموئيل 1: 12 و 17- 27، 3: 33- 34 ،13: 36، 1 ملوك 13: 30 ،عاموس 5: 16، إرميا 22: 18، 34: 5). وهذه العادات المختلفة ليست فقط مظاهر تعبر عن آلام الحداد، ولكنها تشمل جانباً طقسياً نجهل مغزاه الأصلي (خدمة شعائر الموتى، توقّي اللعنات...). وفي إسرائيل حيث تستبعد الشريعة اليهودِية كل خدمة شعائر من أجل الموتى، تهدف هذه الطقوس قبل كل شيء إلى توفير الوضع الهادئ للمتوفى و"ضمه إلى قومه " (تكوين 25: 8، 35: 29). عندما يضجع مع آبائه " (1 ملوك 2: 10، 11: 43). 2. وفي الأناجيل:يحافظ معاصرو يسوع على عادات العهد القديم في شأن الدفن (مرقس5: 38: يوحنا 11: 38- 44) . ولا يستنكر يسوع هذه العادات، حتى عندما يعلن أن الدعوة باتباعه ينبغي أن تُرجح على الواجب القدسي بدفن الوالد (متى 8: 21- 22). وهو يشعر مسبقاً بمذلة موته ميتةٍ محكوم عليه. محروم من مراسم الدفن (مرقس 14: 8). وفي الواقع، قد عني يوسف الرامي بتكريمه بالتكفين، على عجل، بسبب اقتراب موعد العيد. إلا أنه عند حضور النسوة صبيحة الفصح لاستكمال هذا التكفين العاجل بمسحة من الطيب (مرقس 16: 1- 2، وعند يوحنا 19: 39- 40 كان جسد يسوع قد طيب مساء موته)، فإنهن سوف يسمعن الملاك يعلن لهن: " لقد قام، إنه ليس ههنا ". والعادة

التقليدية في دفن الأموات عند المسيحيين داخل الدياميس والمقابر ("المنامات " راجع 1 تسالونيكي 4: 13) يرجع أصلها إلى ما ورد في هذه الروايات، فهي تتيمن بمظاهر الإكرام التي أحيط بها الجسد المقدس بقوة الروح، بل أيضاً بالرجاء الذي افتتح يوم الفصح

دم

مقدمة

العهد القديم

1.تحريم القتل:

2.الامتناع عن أكل الدم:

3.استعمال الدم في العبادة:

العهد الجديد

1.الأناجيل الإزائية:

2.القديس بولس:

3.الرسالة إلى العبرانيين:

4.القديس يوحنا:

مقدمة

في عصر اليهودية المتأخرة وفي العهد الجديد، تدلّ الكلمتان لحم ودم على الإنسان من حيث طبيعته الفانية (سيراخ 14: 18، 17: 31 متى 17:16، يوحنا 1: 13)، هذا هو الوضع الذي اتّخذه ابن الله بمجيئه إلى الأرض (عبرانيين 2: 14). إلا أن الكتاب المقدس، باستثناء هذه الحالة، لا يهتم إلا بالدم المسفوك (باللاتينية cruor) ،

المرتبط دوماً بالحياة المفقودة أو المبذولة، على خلاف الفكر اليوناني الذي يربط الدم (باللاتينية sanguis) بالقرابة وانفعالات الإنسان.

العهد القديم

على غرار الأديان القديمة، تعطي الديانة الإسرائيلية للدم طابعاً قدسياً، لأن الدم هو الحياة (لاويين 17: 11 و 14، تثنية 12: 23)، ولأن كل ما له علاقة بالحياة له علاقة وثيقة بالله، سيد الحياة الأوحد. ومن هنا برزت النتائج الثلاث: تحريم القتل، والامتناع عن أكل الدم، واستعمال الدم في العبادة.

.1تحريم القتل:

لقد صنع الله الإنسان على صورته، ولذا فهو وحده له السلطان على حياته، وكل من يسفك دم الإنسان- يحاسبه الله كائناً من كان (تكوين 9: 5- 6). ذلك هو الأساس الديني للوصية الواردة ضمن الوصايا العشر: "لا تقتل" (خروج 20: 13). في حالة القتل، يصرخ دم الضحية طالباً الانتقام من القاتل، كما كان الحال في مقتل هابيل (تكوين 10:14- 11، راجع 2 صموئيل 21: 1، حزقيال 24: 7- 8، 35: 6). ويعتبر العرف عندئذ فعل المنتقم للدم شرعياً (تكوين 9: 6)، إلا إنه يحاول التخفيف من شدة الانتقام بأن يجعل الله نفسه يتكفل بهذا الانتقام، فيرد الدم البريء على رأس الدين أراقوه (قضاة 9: 23- 24، 1 ملوك 2: 32). من أجل ذلك، يلجأ إليه المؤمنون المضطهدون، لينتقم لدم عبيده (مزمور 79: 10، 2 مكابيين 8: 3، راجع أيوب 16: 18- 21) وهو نفسه يعد بأنه سيفعل ذلك عندما يأتي يومه (إشعيا 63: 1 - 6).

.2الامتناع عن أكل الدم:

إن تحريم أكل الدم واللحم. الذي لا يراق طقسياً (تثنية 12: 16، 15: 23، راجع صموئيل 14: 32- 35) يسبق زمن الوحي الإلهي (راجع تكوين 9: 4). ومع أن

هذا التحريم. أياً كان معناه الأصلي، يجد في العهد القديم مبررات دقيقة: فالدم، مثل الحياة، ملك لله وحده، ويكون نصيبه الخاص من الذبائح (لاويين 3: 17)، ولا يستطيع الإنسان أن يستخدمه إلا لأغراض تكفيرية (لاويين 17: 11- 12). سيظل تحريم الدم هذا قائماً فترة من الزمن، في بداية المسيحية، تيسيراً للشركة في المائدة بين اليهود والوثنين المهتدين (أعمال 15: 20- 29.(

.3استعمال الدم في العبادة:

وأخيراً يحدد الطابع القدسي للدم مختلف استخدامات في طقوس العبادة.أ) يختم العهد بين الرب وشعبه بذبيحة طقسية: يرش دم الضحايا، نصفه على المذبح الذي مثل الله والنصف الآخر، على الشعب، ويشرح موسى هذا الطقس: "هوذا دم العهد الذي عاهدكم الرب به..."(خروج 24: 3- 8). هكذا يقام رباط غير قابل للانفصام بين الله وشعبه (راجع زكريا 9: 11، عبرانيين 9: 16- 21). يشكّل الدم في الذبائح العنصر الأماني. وسواء تعلق الأمر بالنحر أم بذبيحة السلام أو ببعض طقوس التكريس، فالكهنة يرضّونه على المذبح وحوله (لاويين 1: 5 و11 و 9: 12، ألخ). وأما في طقس الفصح، فيأخذ دم الحمل معنى آخر: فرشه على قائمتي الباب وعتبته العليا (خروج 12: 7 و 22) عمل البيت من الضربات المهلكة (12: 13 و 23).جـ) للدم أهمية كبرى في طقوس التكفير لأن الدم مكفر عن النفس (لاويين 17: 11). بنضحه الكهنة بالرش (4: 6- 7، ألخ). وفي يوم الغفران بنوع خاص، يدخل عظيم الأحبار قدس الأقداس بدم الضحايا المقدّمة عن خطاياه وخطايا الشعب (16).د) وأخيراً، لدم الذبائح قيمة خاصة في أعمال التكريس. ففي طقوس تكريس الكهنة (خروج 29: 20- 21، لاويين 8: 23- 24 و 30) وتكريس المذبح (حزقيال 23: 20)، يشير إلى الانتماء التام لله.

العهد الجديد

يضع العهد الجديد حداً للذبائح الدموية المستخدمة في العبادة اليهودية، ويبطل الترتيبات الشرعية الخاصة بالانتقام للدم، وذلك لأنه يعترف بمعنى وقيمة " الدم البريء " و" الدم الكريم "(1 بطرس 1: 19)، المراق لفداء البشر.

.1الأناجيل الإزائية:

إن يسوع، في لحظة مواجهته للموت مواجهة واعية، يفكّر في مسئولية أورشليم، التي اغتالت الأنبياء من قبل، وهو نفسه سيسلم للموت، وسيقتل مرسلوه بدورهم، ولا يمكن لحكم الله على المدينة الأثمة إلا أن يكون رادعاً، سيقع على هذا الجيل كل الدم الزكي، المسفوك على الأرض، ابتداءً من دم هابيل (متى 23: 29- 36). ثم تدخل آلام المسيح في هذا الإطار الدرامي: فيهوذا يعترف بأنه أسلم الدم الزكي (27: 4)، وبيلاطس يبرئ نفسه منه فيغسل يديه، في حين يأخذ الشعب المسئولية على نفسه (27: 24- 25). ولكنّ للدرامة وجهاً آخر. ففي العشاء الأخير، قدم يسوع كأس الإفخارستيا، كدم العهد المراق من أجل جماعة كثيرة لغفران الخطايا (26: 28). فإنّ جسده المقدم ودمه المسفوك يجعلان إذاً من موته ذبيحة ذات مغزى مزدوج: ذبيحة عهد" تقيم العهد الجديد بدلاً من عهد سيناء، وذبيحة تكفير" تبعاً لنبوة عبد الرب، ويصبح هكذا الدم المسفوك ظلماً دم الفداء.

.2القديس بولس:

يعبّر بولس عادة عن معنى صليب المسيح، بذكر دمه الفادي. فيسوع، الخضب بدمه، يقوم من الآن فصاعداً، بالنسبة إلى كل الشر، بالدور الذي كان يقوم به فما مضى الغشاء (غطاء التابوت)، في رتبة الكفارة (رومة 3: 25): إنه موضع الحضور الإلهي، كما أنه يحقق غفران الخطايا، لأن لدمه قوة خلاصيّة. بفضله حصل لنا البر (رومة 5: 9)، وكان لنا الفداء (أفسس 1: 7)، وصرنا ملكاً لله (أعمال 20: 28). به تتم الوحدة بين اليهود والأمم (أفسس 2: 13)، و بين الشر والقوات السماوية (1 كولسي 1: 20). على أن دم العهد الجديد هذا يستطيع البشر

أن يشتركوا فيه، عندما يشربون من كأس الأفخارستيا (1 كورنتس 10: 16- 17، 11: 25- 28). عندئذ يصبح بينهم وبين الرب اتحاد عميق ذو طابع اسكاتولوجي، لأنهم يخبرون بموت الرب ويبشّرون بمجيئه (11: 26.)

.3الرسالة إلى العبرانيين:

ترى الرسالة إلى العبرانيين فِي دخول الكاهن الأعظم قدس الأقداس بدم الكفّارة صورة نبوية للمسيحِ الداخل إلى السماء بدمه الخاص، ليكتسب لنا فداء أبدياً (عبرانيين 9: 14). وتقترن هذه الصورة بصورة ذبيحة العهد التي قدّمها موسى على جبل سيناء: فدم يسوع، دم العهد الجديد، يقدم ليغفر خطايا البشر (عبرانيين 9: 18- 28)، به يجد الخطأة سبيلاً ًإلى الله (10: 19). وإذ هو أفضل من دم هابيل (12: 24)، فهو يحقق تقديسهم (10: 29، 13: 12) ودخولهم ضمن قطيع راعي الخراف العظيم

.4القديس يوحنا:

يردد كتاب الرؤيا صدى التعليم المشترك في الكنيسة، عندما يتكلم عن دم الحمل: قد غسلنا هذا الدم من خطايانا (رؤيا 1: 5، راجع 7: 14)، وبافتدائنا لله، جعل منا مملكة من الكهنة (5: 9). يتّخذ هذا التعليم أهمية عظمى، إذا لاحظنا الزمن الذي يكتب فيه الرائي ففي أيامه هذه، تسكر بابل، مدينة الشر، من دم الشهداء (18: 24). أما هؤلاء فقد غلبوا الشيطان بفضل دم الحمل (12: 11)، إلا أن دمهم المسفوك لا يزال يصرخ، طالباً تنفيذ العدالة. إن الله سينتقم لهذا الدم إذ يسبقه للذين سفكوه (16: 3- 7)، ريثما يسفك دمهم بدوره، فيصبح زينة النصر لكلمة الله الديان (19: 13، راجع إشعيا 63: 3). عن هذه الرؤية يختلف تماماً تأمل يوحنا الإنجيلي في دم يسوع. فمن جنب المسيح المطعون بالحربة، رأى الماء والدم يخرجان (يوحنا 19: 31- 37): شهادة مزدوجة حب الله، مؤيدة لشهادة الروح (1 يوحنا 5: 6- 8). ولا يزال هذا الماء وهذا الدم يظهران في الكنيسة قوتهما المحيية. فالماء هو

علامة الروح الذي يعطينا الحياة الجديدة بالميلاد الثاني ويروي عطشنا (يوحنا 3: 5، 4: 13 14). والدم يوزع على البشر في الإحتفال بالإفخارستيا: " من أكل جسدي وشرب دمي أقام في وأقمت فيه " (يوحنا 6: 53 - 56).

دينونة

مقدمة

إن انتظار عودة المسيح كديّان للأحياء والأموات هو جزء لا يتجزأ من قانون الإيمان المسيحي. فكل إنسان سيظهر أمامه، ليقدم حساباً عن أعماله. إن هذا الموضوع ليس بموضوع استثنائي في تاريخ الأديان: فمصر أيضاً، واليونان، كانتا تعرفان "دينونة الأموات". إلاّ أن كيفية تصور العهد الجديد لهذا القضاء الذي يصدر عن المسيح في اليوم الآخر، لا تُفهم إلا اعتماداً على ما توصل إليه مفهومه فيما سبق. فدينونة الله، في العهد القديم، كانت قد ثبتت كقضية إيمانية: فالتاريخ كان يقدم عنها مجموعة كبيرة من الأمثلة الواقعية، وكان التعليم عن الأزمنة الأخيرة يفترض تحقيقها بصورة جلية.

العهد القديم

إن اللفظ الأصلي "شافاط" الذي يلي عادة "حكم" يحتمل معنى موسعاً: "فالشوفيط" هو الحاكم الذي يسوس شعباً ما (راجع دانيال 9: 12). هكذا كان حكام قرطاجنة، وكذلك قضاة إسرائيل، منذ غزو أرض الميعاد إلى عهد الملكية (راجع قضاة 2: 16). إلاّ أن إحدى الوظائف الهامة لكل الحكام تقوم خاصة على البت في النزاعات لكي تسود العدالة في المجتمع، وعلى إصدار الأحكام "ميشياط " التي تُحدِّد حق كل واحد، وتعيده عند الضرورة، في حالة الاعتداء عليه، بإدانة المعتدي. فعمل القضاء هذا، المعبّر عنه تعبيراً يوازي الأصلين "شافاط" و"ديْن" قد مارسه موسى والشيوخ معاونوه (خروج 18: 13- 26)، وصموئيل (1 صموئيل 7: 16- 8: 3)، والملوك (2 صموئيل 15: 1- 6، 1 ملوك 3: 16- 28)، وبعض القضاة المحليين، ولاسيما الكهنة (تثنية 16: 18 - 20، 17: 8- 13). على أنه بالرغم من القواعد المبينة في التشريع، فإننا عملياً بعيدون عن أن نرى دائماً الأخطاء تُقوَّم، وحقوق الفرد تُحترَم، والعدالة تأخذ مجراها بدقه. إلاّ أن هذا يبقى المثل الأعلى الذي لا تخلو منه أبداً الصورة في رسم ملامح المسيح الملك (مزمور 72: 1- 2، إشعيا 11: 3- 4، إرميا 23: 5)، وفي الإشارات إلى شعب الأزمنة الأخيرة (إشعيا 1: 17- 26). ويستلهم مدونو الكتاب المقدس هنا الاختبار البشري عندما يتحدثون عن دينونة الله.

أولاً: قضاء الله في التاريخ

.1الإيمان بقضاء الله هو مفهوم أساسي مُسلم به، لم يكن أبداً موضع جدل. إن الله يسوس حكم العالم، ولا سيما البشر. وكلمته تبين الحق، وتُرسي قواعد العدالة. إنه "يفحص الكُلى والقلوب " (إرميا 11: 25، 17: 10)، ويعرف على هذا النحو معرفة كاملة الأخيار والأشرار. ولما كان من جهة أخرى يسيطر على مجرى الأحداث، فلا يمكن إلا أن يؤثر في توجهها بحيث يستطيع الأبرار أن يخرجوا من تجاربهم منتصرين، وينال الأشرار العقاب الذي يستحقون (راجع تكوين 18: 23-

25). وعلى ذلك يلجأ العباد إليه تلقائياً، باعتباره موجّه العدالة الأعلى ومُقوِّم الأخطاء (تكوين 16: 5، 31: 49، 1 صموئيل 24: 16، إرميا 11: 20). وهذا في الواقع هو الهدف الجوهري لوظيفته كقاضي أعلى. فعندما يرفع الناس أمر قضيتهم إليه، طلباً لانتقامه، فإنهم يفعلون ذلك، أقل بعاطفة الانتقام، منهم بقصد تقويم الحق المعتدى عليه. إن المزامير تُدوّي بالنداءات التي يوجهها إليه بعض الأبرار المضطهدين (مزمور 9: 20، 26: 1، 35: 1 و 24، 43: 1، الخ...). فتارة تمجده، لأنه يدين الأرض أجمع (1 صموئيل 2: 10، مزمور 67: 5)، وتارة أخرى تلتمس منه العمل، لتدارك مظالم القضاة البشريين (مزمور 82).2. والخبرة التاريخية تقدّم إلى كل المؤمنين بعض الأمثلة الواقعة عن هذه الدينونة الإلهية، التي يخضع لها كل البشر وكل الشعوب. قي زمن الخروج، "أدان الله مصر"، أي أنه عاقب، من اضطهد شعب بني إسرائيل الذي كان الله يريد إعطاءه الحرية (تكوين 15: 14، حكمة 11: 10). ومن طرف آخر عاقب الله إسرائيل في الصحراء، عقابات هي علامات ملموسة للغضب الإلهي، كلها قضاء صادر ضد شعب خائن. إن إبادة الكنعانيين خلال غزو أرض الميعاد هي مثل آخر، يبيّن في آنٍ واحد، صرامة الأحكام الإلهية واعتدالها (حكمة 12: 10- 22). وإذا ما رجعنا إلى الأزمنة السابقة، نجد قراراً من الله الديّان في أصل كل الكوارث التي تحيق بالبشرية الأثيمة: خراب صدوم (تكوين 18: 20، 19: 13)، ووقوع الطوفان (تكوين 6: 13)، وخطيئة الأصول (تكوين 3: 14 - 19).... ومن ثم فإن دينونة الله تُشكل تهديداً متواصلاً مسلطاً على رقاب البشر، لا في الآخرة. بل في التاريخ، حتى ليستحيل على خاطئ واحد أن يفلت منها.

ثانياً: الدينونة في آخر الأزمنة

.1إن التذكير بالقضاء المهدّد، والإنذار بوقوعه الوشيك، هما جزء من المواضيع النبوية الأساسية: فالله، الذي هو في خصومة مع شعبه، يسوقه إلى محكمته، ويصدر عليه قضاءَه، يتأهب لتنفيذه (إشعيا 3: 13- 15)، إن هذا التصور كامن في طيات كل نبوات العقاب (راجع إشعيا 1: 24 -25، 5: 5 - 6). وابتداء من زمن عاموس

يتحول انتظار يوم الرب إلى توقع مخيف وشيك (عاموس 5: 18- 20). وإسرائيل، الزوجة الخائنة، ستحاكم على مقتضى القانون الذي يُطبق على حوادث الزنى (حزقيال 16: 38، 23: 24)، وسيحاكم أبناؤها تبعاً لسلوكهم وأعمالهم (36: 19). فاذا ما بدت هذه النظرة للمستقبل مظلمة، فلا ينبغي مع ذلك أن ننسى أن الله، عندما ينفذ حكمه، سيُميز بين قضية الأبرار وقضية الأشرار: إنه تعالى لا يرمي من وراء معاقبة البعض، إلا خلاصاً أفضل للبعض الآخر (حزقيال 34: 17- 22). ولذا فإن بقية من الأبرار، في شعبه، ستنجو من الدينونة. على كل فان أحكامه لا تنزل على إسرائيل وحده إن كل الشعوب تخضع لهذه الأحكام، كما يشهد بذلك عاموس من قبل في أسلوب قضائي دقيق (عاموس 1: 63: 3)، نصادفه حتى عند حزقيال (حزقيال 25: 17). أما إرميا فيرسم لوحةً عامة عن دينونة الأمم هذه (إرميا 25:30- 38). على أن وراء إعلان هذه الكوارث المستقبلة، ينبغي أن نقرأ توقع أحداث تاريخية، ستعني، على المستوى الاختباري، استياء الله بسبب خطيئة البشر. وأول تلك الكوارث سوف تكون خراب أورشليم وتشتيت إسرائيل.2. وعند الأنبياء بعد السبي، ممن تطورت أساليب تعبيرهم نحو النظرة الرؤيوية، يكون التذكير بدينونة أخيرة شامل خطأة العالم بأسره، وكل الجماعات المناهضة لله ولشعبه، بمثابة المقدمة الضرورية لنبوات الخلاص. إن الله يدين العالم بالنار (إشعيا 66: 16)، إنه سيجمع الأمم في وادي يوشافاط ("الله - الديان"): إذ ذاك يكون الحصادِ وجني العنب في الأزمنة الأخيرة (يوئيل 4: 12 - 14) . ويصف كتاب دانيال بصور مذهلة هذه الدينونة التي ستختتم الزمن وتفتتح ملكوت ابن البشر الأبدي (دانيال 7: 9- 12 و 26)، ويذهب تعليم آخر الأزمنة هذا إلى ما وراء الأرض والتاريخ. وينطبق ذلك أيضاً على كتاب الحكمة، حيث نرى الأخيار والأشرار يمثلون معاً لأداء الحساب (حكمة 4: 20- 5: 23). والخطأة وحدهم الذين ينبغي إذ ذاك أن يرتاعوا، لأن الأخيار سيحميهم الله نفسه (4: 15- 16، راجع 3: 1- 9)، وقديسو العلي سيكون لهم نصيب في ملكوت ابن الإنسان (دانيال 7: 27). وعلى هذا النحو، فإن القضاء الذي يصدر عن الله على البشرّية الخاطئة، لن يتحقق فعلاً فقط في دينونات خاصة تصيب الأفراد والأمم على مرَ التاريخ، بل

وسيفضي أيضاً إلى مواجهة أخيرة تشكل الدينونة الحق عند مجيء يوم الرب.3. هذا وينبغي أن لا تغيب عن الأذهان هذه النظرة النبوية، عندما نقرأ مزامير ما بعد السبي، فإن استدعاء الإله- الديان، في هذه المزامير، يظهر أكثر من مرة كطلب يهدف إلى تعجيل ساعة الدينونة الأخيرة: "ارتفع يا ديان الأرض! كافئ المتكبرين بصنيعهم!" (مزمور 94: 2). ويتغنى القوم مقدماً دماً بمجد هذه الجلسات العلنية (مزمور 75: 2- 11، 96: 2 1- 13، 98: 7- 9)، وهم على يقين من أن الله سينصف أخيراً فقراءه المتألمين (مزمور 140: 13 - 14). وعلى هذا تكون الدينونة منتظرة برجاء من قبل المضطهدين ضحايا الأشرار، من جانب إسرائيل أسير الوثنيين. إلا أنه يبقى رغم كل ذلك ثمة احتمال مخيف: "لا تُنافذ عبدك إلى القضاء، فإنه لا يَبر أمامك أحد من الأحياء (مزمور 143: 2). فكل إنسان خاطئ. وكيف نتصور دون جزع، المواجهة بين الخاطئ والله؟ ومن يستطيع أن ينجو من دينونة الله، إلا بفعل من رحمة الله؟

العهد الجديد

في اليهودية المعاصرة ليسوع، كان انتظار دينونة الله، بمعنى الكلمة الخاص بآخر الأزمنة، حدثاً عاماً، وإن لم يكن تصورها الإيجابي واحداً ومتّسقاً. وفي مطلع الإنجيل، يشير يوحنا المعمدان إلى الدينونة، عندما ينذر سامعيه بالغضب الآتي، ويحثهم على قبول معموديته، علامة للتوبة (متى 3: 7- 12//). ومع ارتباط كرازة يسوع، ثم كرازة رسله، ارتباطاً وثيقاً بالدينونة المتوقعة، فإن معطياتِها تَغيَّرت جذريّاً لأن ساعة الأزمنة الأخيرة قد بدأت مع الساعة التي ظهرفيها يسوع في العالم، فدينونة الأزمنة الأخيرة هي حاضرة منذ تلك الساعة، وإن كان ينبغي انتظار عودة المسيح المجيدة، حتى نراها متمّمة في ملئها.

أولاً: الدينونة في الأناجيل

.1في الأناجيل الإزائية:

كثيراً ما تشير كرازة يسوع إلى دينونة اليوم الأخير. فكل البشر لا بد وأن يؤدوا الحساب (راجع متى 25: 14- 30). إن حكماً صارماً ينتظر الكتبة المرائيين (متى 12: 40//)، ومدن البحيرة التي لم تستجب لكرازة يسوع (متى 11: 20- 24)، والجيل غير المؤمن الذي لم يهتدِ بالإصغاء إلى صوته (12: 39- 42)، والمدن التي لم ترحّب بمرسليه (10: 14- 15). إن دينونه سدوم وعمورة لا تعادل شيئاً بالقياس إلى دينونة تلك المدن (15: 23- 24)؟ فسيحكم عليها بعقاب جهنم (23: 33). وهذه التعاليم المفعمة بالتهديدات تبرز سبب الدينونة الإلهية الأساسي، ألا وهو الموقف الذي يقفه الناس إزاء الإنجيل، كذلك الموقف الذي يقفونه من القريب، على حد سواء: إن كل قاتل تبعاً للشريعة الموسويه يستوجب محاكمة إنسانية. وأما تبعاً للشريعة الإنجيلية فأقل ما يستوجب نارجهنم (متى 5: 21- 22) فلا بد من أداء الحساب عن كل وشاية إذ (36:12) سيدان كل واحد طبقاً للدينونة التي يكون قد دان بها القريب (7: 1- 5). هذا وإن لوحة تلك المجالس العلنية الي سيقوم فيها ابن الإنسان بدور القاضي (25: 31- 46)، تظهر الناس مُلتئمين في الملكوت، أو مُسلّمين للعذاب الأبدي، تبعاً لما أبدوه من محبة للغير أو عدم اكترات لحاله. ومع ذلك فثمة جريمة، أكثر من كل سواها، تستدعي الدينونة الإلهية. تلك إلى أكمل بها عدم الإيمان من البشر مكيال خبثه، في شكل صوري لحكم شرعي، وهو الخصومة والحكم بالموت على يسوع (مرقس 14: 63//، راجع لوقا 24: 20، أعمال 13: 28). وخلال هذه المحاكمة الجائرة، أسلم يسوع أمره إلى ذاك الذي يحكم بالعدل (1 بطرس 2: 23)، ولذا فإن الله، قد أقامه من بين الأموات، معيداً إليه كل حقوقه. إلاّ أن تنفيذ هذا الحكم غير العادل قد جر، في مقابل ذلك، حكماً من الله على البشرية المذنبة. هذا وليس خالياً من الدلالة أن الإطار الذي يجعل فيه إنجيل متى مَوتَ يسوع، هو منطبق على صورة المشهد التقليدي للدينونة، في تعليم العهد القديم بشأن آخر اِلأزمنة (متى 27: 45 و 51: 53). موت يسوع إذاً هو اللحظة التي دين فيها العالم. ولذا فلن يفعل التاريخ اللاحق، وحتى اليوم الأخير، شيئاً سوى توضيح مرمى هذا الحكم. فتبعاً لشهادة يسوع ستحلّ الدينونة أول ما ستحل " بالذين في اليهودية"، باكورة المذنبين (24: 15- 17//). إلا أن ذلك لن يكون إلا كمقدمة وعلامة تنبئ

عن البر النهائي لابن الإنسان، ديان اليوم الكبير (24: 29- 31). فالمحكوم عليه في الآلام، هو ضحية عن خطيئة العالم، وسيقيم إذ ذاك ضد العالم الخاطئ إدانة علنية صارخة.

.2يتوسع إنجيل يوحنا:

في هذا التعليم اللاهوتي، ملحاً على تحقيق الدينونة حالًا في صلب التاريخ، منذ زمن يسوع. فهو لا يجهل أن يسوع بوصفه ابن الإنسان قد أقيم من الآب دياناً في اليوم الأخير (يوحنا 5: 26- 30). إلا أن الدينونة في الواقع ستحقق منذ اللحظة التي يرسل فيها الآب الابن إلى العالم. وهذا لا يعني أنه قد أرسل ليدين العالم: إنه بالعكس يأتي ليخلصه (3: 17، راجع 8: 15- 16). ولكن تبعاً للموقف الذي يختاره كل واحد تجاهه، تتم الدينونة فوراً: فمن يؤمن لا يُدان، ومن لا يؤمن فقد دين، لأنه رفض النور (3: 18 - 20). فالدينونة إذاً هي كشف خطايا القلوب البشرية، أكثر منها حكم إلهي. فالقوم الذين أعمالهم شريرة، يفضّلون الظلام على النور (3: 9- 20)، وليس لله إلا أن يترك هؤلاء الناس المكتفين بذواتهم، على عماهم، هؤلاء الذين يفتخرون بأنهم يرون الأمور بوضوح. وأما الآخرون، فيأتي يسوع ليشفي عيوبهم (9: 39)، حتى إذا ما عملوا للحق، يقبلون إلى النور (3: 21). إن الدينونة الأخيرة لن يكون لها إلا أن تُظهر علناً ما قد تمّ منذ الآن من تفريق من حيث خفايا القلوب. غير أن إنجيل بوحنا ليس بأقل انتباهاً فيما يتعلق بالقضية ضد يسوع وموته. قي إنجيله يطول عرض الخصومة بقدر طول الخدمة ذاتها، وعبثاً يحاول يسوع أن يحمل اليهود، زبانية الشيطان والعالم الشرير، "على أن يحكموا بالعدل" (7: 24) . ففي الواقع سيُسلم إلى بيلاطس لكي يحكم عليه بالموت (9: 12- 16)، إلا أن موت يسوع سيعني إدانة العالم وهزيمة إبليس (12، 31)، كما لوكان رفعه على الصليب قد استبق بنوع ما عودته المجيدة بصفته ابن الإنسان. إنه ابتداءً من هذه اللحظة يستطيع أن يرسل لخاصة الروح: البارقليط الذي دون ما انقطاع، سيبكت العالم، معلناً أن رئيسه قد دين، أي حُكم عليه بالهلاك (16: 8 و11). تلك هي الطريقة التي بها يحقق دينونة الأزمنه الأخيرة، المعلن عنها من

الأنبياء. إنها ابتداء من زمن المسيح تقوم حدثاً ثابتاً وحاضراً بتواصل، لا ينتظر بعد ذلك سوى اكتماله النهائي.

ثانياً: الدينونة في الكرازة الرسولية

01ابتداء من الحق في كتاب الأعمال لغاية كتاب الرؤيا، جميع شهود الكرازة الرسولية يخصصون مكانة هامة للإعلان عن الدينونة، الذي يدعو إلى الاهتداء. فقد حدَد الله يوماً ليدين العالم فيه بعدل بالمسيح الذي أقامه من بين الأموات (أعمال 17: 31، راجع 24: 25، 1 بطرس 4: 5، عبرانِيين 2:6). حتى بعد الاهتداء يرشد اقتراب هذه الدينونة المتواصل (يعقوب 5: 19: إن الديان على الأبواب)، إلى الموقف الذي يسوع اختاره، لأن الدينونة ستبدأ في بيت الله، قبل أن تمتد إلى الأشرار(1 بطرس 4: 17)، وسيدين الله كل واحد بحسب أعماله، دون ما محاباة للوجوه (1 بطرس 1: 17، راجع رومة 2: 6). إنه توقع مخيف، ينبغي أن يجعل المتمردين يرتعدون. (عبرا نيين 10: 27- 31، راجع رومة 12: 19). وسيقع تحت وطاة هذه الدينونة الصارمة: الزناة والفسّاق (عبرانِيين 13: 4)، وكل الذين يكونون قد رفضوا أن يؤمنوا، والذين تحيزوا للشر (2 تسالونيكي 2: 12)، والمنافقون والمعلمون الكذبة، بل والملائكة المتمردون أنفسهم (2 بطرس 2: 4- 10)، والأساقفة الأشرار (1 تيموتاوس 3: 6)، والأرامل الخائنات اللواتي لا يلبثن في حالة ترملهن (5: 12). في يوم الغضب هذا، ستظهر دينونة الله العادلة (رومة 2: 5)، التي لا يمكن الهرب منها بحال (2: 3)، لأن الله سيدين أيضاً أعمال البشر الخفيّة (1602، 1 كورنتس 4: 4). والمسيح هو الذي سيقوم إذ ذاك بوظيفة ديان الأحياء والأموات (2 تيموتاوس 4: 1، را جع رومة 2: 6- 1، رؤ يا 19: 11). هذا ويرسم كتاب الرؤيا لهذه المجالس الأخيرة لوحة مرعبة (رؤيا 20: 12- 13، راجع 11: 18، 16: 5...)، يمهد لها في التاريخ بدينونة بابل، المدينة عدوّة الله (14: 8، 17: 1، 18: 2- 24) فالله بقبوله مطالب الشهداء الذي يسألونه أن يحكم في قضيتهم (6: 9- 10، 18: 20)، سينتقم من بابل لدماءعبيده (19: 2). وأخيراً فإن جميع البشر، في آخر الزمن، سيمرون بالنار التي ستمتحن قيمة أعمالهم (1

كورنتس 13:3، 2 بطرس 3: 7). ترى، كيف سنتكون قاعدة هذا الفحص؟... هي الشريعة" الموسوية بالنسبة إلى من يلتمسون هذه الشريعة (رومة 2: 12)، والشريعة المكتوبة في الضمير إلى من لم يعرفوا غير هذه الشريعة (2: 14- 15)، وشريعة الحرية إلى من قبلوا الإنجيل (يعقوب 2: 12). ولكنّ الويل لمن يكون قد أدان القريب (رومة 2: 1- 3)؟ إنه سيدان هو نفسه طبقاً للمقياس الذي طبقه على الآخرين (14: 10- 12، يعقوب 2: 3، 4: 11- 12، 5: 12)

+++

ذاق

.1التمييز:يشمل الذوق صوراً شتى للحكمة"، منها: حسن التصرف (1 صموئيل 25: 33)، واللباقة (أمثال 11: 22)، والحكم الرصين (أمثال 26: 16). على أن الذوق هوعطية من عند الله (مزمور 119: 66)، يمكن أن يستردها (أيوب 12: 20)، وهو في الوقت نفسه ثمرة العمر والخبرة (أيوب 12: 11- 12). إنه يُرشد الإنسان إلى السلوك السوي، في الميادين العملية جداً. (أمثال 31: 18). إلا أن التمييز بين الخير والشر في صورته العليا، ليس مجرد قيمة خُلُقية فحسب، بل ودينية أيضاً، تستند إلى الإيمان (مزمور 119: 66)، وتنتهي بجاذبيّة نحو"كلمة اللهِ حيث نجد الحلاوة واللذة (حزقيال 3: 3)، وكذلك نحو وصاياه (مزمور 119: 16، رومة 7: 22). 2. الاختبار الديني:على أنه فضلاً عن تمييز الحكمة، ثمة الاختبار الذي يعاش في المحبة التي يبديها الله نحونا. إن البركات الزمنية تنشئ الملذات للبار في العهد القديم، حيث يطيع الشريعة الإلهية (نحميا 9: 25، إشعيا 55: 2). إنه يتذوق لذائذ المنّ المتنوعة تنوعاً لا نهائياً (حكمة 16: 20- 21)، و يختبر كم هو طيَب الرب (مزمور 34: 9)، و يتعلق به تعلقه بكنزه الوحيد (أيوب 22: 26). إن كل حياة المُعمَّد، في العهد الجديد، هي اتحاد بالمسيح القائم من بين الأموات، إلا أن قبول المعمودية ينطوي على الاختبار اللذيذ الذي يكون قد بلغ بصفة نهائية خيرات الخلاص السماوية: الاشتراك في الروح القدس، وكلمة الإنجيل

المستوعبة عن إيمان، وتجليات قدرة الله التي تخلق من الآن العالم الجديد (عبرانيون 6: 54). وكل هذه تكون عربوناً سامياً للغاية لصلاح الله (1 بطرس 2: 3). وهذه الحلاوة، مصدرها مرارة الموت التي ذاقها يسوع (عبرانيين 2: 9)، ليُجنبنا تذوّق الموت الأبدي (يوحنا 8: 52). إنها اللذة المسبقة للسعادة الطوباوية (رؤيا 2: 17 (

++

ذاكرة

الأحداث:الحدث الأول هو الخلق، تلك العلامة المعروضة على الدوام على الإنسان حتى يتذكر الله (سيراخ 42: 15 إلى 43: 33 رومة 1: 20- 21). إن الإنسان نفسه هو أكثر من علامة. إنه صورة الله. ولذا يستطيع أن يتذكره تعالى. إن عهود الله المتتابعة مع الإنسان (نوح، إبراهيم، موسى، داود) قد صدرت عن ذاكرة الله، عندئذ تذكّر، ووعد بأن يتذكر (تكوين 8: 1، 9: 15- 17، خروج 2: 24، 2 صموئيل 7)، لكي يُخلص (تكوين 19: 29، خروج6: 5). أما الحدث الخلاصي، الذي سيوجه على الدوام ذاكرة شعب الله، أو الفصح (هوشع 13: 4- 6).ب) تذكار الأحداث:للذاكرة وسائل عديدة لامتداد فاعلية الماضي في الحاضر. فمعاني فعل "ذكر"، في العبرية، في شتى صوره، تعطينا فكرة عن ذلك، تذكَّر، استرجع، ذكر، وكذلك حافظ، واستدعى... كل هذه أفعال تلعب دوراً من أبرز الأدوار في الحياة الزوجية والحياة الليتورجية (الطقسية). إن الدعاء "بالاسم" لا ينفصل عن تذكار الفصح (خروج 20: 2)، لأن " يهوه " بإعلانه عن " اسمه" قد أنشأ الفصح (خروج 3)، والخلاص الحالي الذي يطالب بهذا الدعاء (مزمور 20: 8)، يفهم منه على أنه تجديد للعجائب القديمة (مزمور 77: يوئيل 3). وان العبادة تشمل أيضاً وجهاً تذكارياً، بإيقاظ " ذكرى عهده ". فهذه العبارة المحببة في التقليد الكهنوتي، توضح بجلاء أن الله يتذكر شعبه، وأن على الشعب أن يتذكر الله في طقوس العبادة الدورية (الأعياد، السبت)، أو في أماكن لقاءاتهم (الحجر، المذبح، السفينة، الخيمة، الهيكل). غير أن الصلاة وقد تأسست على أحداث خلاصية. تسبح لا محالة في فعل الشكر، وهو لحن التذكار الطبيعي تجاه الله (خروج 15، مزمور 136). على أن الحفاظ على الذكريات مكفول بنقل الكلمة، الشفوية أو المكتوبة (خروج 12: 25- 27،

17: 14)، ولا سيما في كتب الشريعة (خروج 34: 27، تثنية31: 19 - 21) إن تأمل الشريعة هو ذاك الأسلوب الملازم للتذكر عند المؤمن (تثنية، يشوع1: 8)؟ وهذا الانتباه المتيقظ يقود إلى الحكمة (أمثال 3: 1- 3). أما الطاعة" للوصايا فهي في النهاية التعبير الأصلي عن هذا التذكر، الذي يقوم على "حفظ طرق الرب" (مزمور 119، حكمة 6: 18، إشعيا 26: 8).2. درامة النسيان:على أنه هنا بالضبط تبدو ذاكرة الإنسان عاجزة، في حين لا ينسى الله "كلمته" ولا اسمه (إرميا1 :12، حزقيال 20: 14). فبالرغم من تحذيرات كتاب التثنية (تثنية 4: 9، 8: 11، 9: 7): "احذر أن تنسى الرب إلهك... تذكره... "، ينسى الشعب إلهه، وتلك هي خطيئته (قضاة 8: 34، إرميا 2: 13، هوشع 2: 15). حينئذ يبدو أن الله، وفقاً لمنطق المحبة، ينسى عروسه الخائنة، لعل هذا المصاب خليق بأن يجعلها تعود (هوشع 4: 6، ميخا 3: 4،إرميا 14: 9). ففي الواقع، كل مصاب ينبغي أن يحرك ذكر الله في الإنسان (2 أيام 15: 2- 4، هوشع 2: 9، 5: 15). يضاف إلى ذلك، التعليم النبوي، الذي ما هو إلا"تذكير" متواصل (ميخا 6: 3- 5، إرميا 13: 22- 15)، يهدف إلى إعادة قلب الإنسان إلى حالة التقبل، التي يستطيع الله فيها أن يُحقّق فصحه (حزقيال 16: 36، تثنية 8: 2- 14). والتوبة فضلاً عن كونها تذكر للزلات، تكون في الوقت نفسه التماساً موجهاً لذاكرة الله (حزقيال 16: 61- 63، نحميا 7- 9)، وعند الصفح يذكر الله العهد بفضل ذاكرته التي هي ذاكرة الحب (1 ملوك 21: 29، إرميا 31: 20)، وينسى الخطيئة (إرميا 31: 34).3. من التذكار إلى الانتظار:وها هي المفارقة: إن الفصح، وقد مضى، ما يزال آتياً، إن الشعب يتذكر كل ما صنعه الرب من أجله. فالماضي يثبت أمانة الله، إلا أن الحاضر مخيب للأمل. وإذن، فإن الوعود، التي سبق وتحقّقت جزئياً، لن تتم إلا في المستقبل، في "زمنٍ آتٍ". فالأمانة وخيبة الأمل توجّهان وعي شعب الله نحو التطلّع شطر " الأزمنة الأخيرة " الحاسمة. وهذا الإحساس الحاد جداً بالمستقبل، من خلال الماضي، هو ما يميز ذاكرة الشعب بعد عودته من السبي إنه ثمة نوع من التغيير، فالتذكار يصبح انتظاراً، وتصب الذاكرة في التصور الرؤيوي. والحالة النموذجية في ذلك هي حالة حزقيال (40 إلى 48) الذي يحذو حذوه كل من زكريا ودانيال والبشير الرابع مؤلف سفر الرؤيا. فعلى مستوى الجماعة، يُشكل الماضي المجيد،

وسط التعاسة الحاضرة. عربوناً للخلاص (إشعيا 63: 15 إلى 64: 11، مزمور 77، 79، 80، 89). وأما على المستوى الشخصي، فإن المسكين المنسي من الله في الظاهر (مزمور10: 12، 13، 2)، يحب بالرغم من ذلك أن يكون على بقين أنه حاضر في محبته (إشعيا 66: 2، مزمور 9: 19). فالاختبار يُلهب الذاكرة (1 مكابيين 2: 51، باروك 4: 27)، وما ذلك إلا لكي يهيئها للحدث الجديد (إشعيا 43: 18- 19).4. من الحضور إلى الشفافية:أ) عندما "يكون الله حاضراً" (حزقيال 48: 35، متى 1: 23)، فإن الذاكرة تنطبق على الحاضر، وهذا الانطباق هو الإتمام. على أن تذكر الوعود والعهد يتحوّل إلى فعل، في حدث المسيح الذي يستعيد الزمن " (2 كورنتس 1: 20، لوقا 1: 54 و 72). ففيه تنحلّ درامة النسيان المزدوج، برجوع الإنسان، وعفو الله (كولسي 3: 13). و بما أن الله، في المسيح، حاضروهو يتذكر الإنسان، فلم يعد على الإنسان أن يبحث بعد عن الله في الماضي، بل في اليوم الحاضر، في المسيح (يوحنا 14: 76، 2 كورنتس 5: 16- 17). إن يسوع المسيح هو، في الواقع، الإنسان الحاضر لله حضوراً لا رجعة فيه، والإله الحاضر للإنسان حضوراً نهائياً. إن المسيح، الكاهن، يجعلنا نصل إلى الآب (أفسس 182، عبرانيين 19:1)، ويجعلنا روحه في وحدة شركة معه (رومة 8: 15- 16، 8: 26- 27).ب) غير أن الزمن لم يتم بعد، وإن كان الله من الآن فصاعداً، حاضراً في عهد جديد وأبدي، فالإنسان غالباً لا يزال غائباً عن إلهه، وفي حاجة لأن يتذكر. ولذا "يذكّر" الروح بسرالمسيح، لاسيما في كتاب، بل في الحالة الراهنة الشخصية " للكلمة " الحية: التقليد (يوحنا 14: 26، 16: 13). فالروح يحقق سر المسيح في جسده، ليس كمجرد ذكرى، بل في الحالة الفعلية السرية لهذا الجسد، قائماً من الموت وحاضراً في العالم في الوقت نفسه (لوقا 22: 19- 20، 1 كورنتس 11: 24- 26)، أي في الليتورجيا (الطقس). إن هذا الحضور "مجدداً" بالفصح، تماماً كما كان في العهد القديم، هو واقع من أجل العمل، من أجل الحياة، فالذاكرة المسيحية تقوم في "المحافظة على طرق الرب"، وفي المحافظة على وصية الرب، أي في الاستمرار في الحب (يوحنا 13: 34، 15: 12، 1 يوحنا 3: 24). وأخيراً، فإن المطابقة النهائيّة لذاكرة الإنسان على ذاكرة الله، تقوم على أنه بقدر ما يتغلغل الروح في حياة المسيحي، بقدر ما يجعله ساهراً وواعياً

"لعلامات الإزمنة"، وشاهداً يتيح استشفاف حضور الرب العامل، واقتراب مجيئه (رؤيا 3: 3، فيلبي 3: 13- 14، 1 تسالونيكي 5: 1 - 10(

++

ذبيحة

.1من البساطة الأصلية:في حقبة بعيدة القدم، يشير إليها تاريخ الكتاب المقدس، سَنميز مجموعة الطقوس بالبساطة البدائية التي تناسب عادات البدو الرُحّل أو نصف الرُحَل: إقامة مذابح، رفع الدعاء للاسم الإلهي، تقدمة حيوانات أو محصولات الأرض (تكوين 4: 3، 12: 7- 8). فليس من أماكن ثابتة بل تنحر الذبيحة في المكان الذي يظهر الله فيه. إن المذبح الترابي البدائي، والخيمة المتنقلة (خروج 20: 24، 23: 15) يشهدان بطريقتهما الخاصة، على الطابع غير الثابت والمؤقت لأماكن العبادة القديمة. كذلك ليس هناك خدام متخصصون: إن رب الأمة أو رئيس القبيلة، والملك في العهد الملكي، هم الذين ينحرون الذبائح. إلا أنه من زمن مبكّر، أخذ بعض الرجال المختارين خصيصاً يقومون بهذه الوظيفة (تثنيه 33: 8- 10، قضاة 17). فكما أن الهيكل على عهد يوشّيا، سيصبح المركز الوحيد لكل نشاط خاص بالذبائح، كذلك الكهنة بمعاونة اللاويين أو دون معاونتهم، سيجعلون إقامة الذبائح وقفاً على أنفسهم.2. إلى تشعب الطقوس:إن هذا التشعب قد نجم عما أتى به التاريخ من تجديدات متوالية. فإننا نلمس، في الواقع، تطوراً في الاتجاه نحو الكثرة والتنوُّع والتخصُص في الذبائح. وهناك أسباب كثيرة توضح هذا التطور: الانتقال من الحياة البدوية والرعوية إلى حياة الاستقرار والزراعة، التأثير الكنعاني، وصورة الكهنوتّ المتزايدة. فشعب إسرائيل يتبنى عناصر يقتبسها من جيرانه: فهو يُنقيها، ويُصحّحها، ويُرَوْحِنُهَا. ورغم مظاهر التمادي في الديانة الشعبية (ميخا 6: 7، قضاة 11: 30- 31، 1 ملوك 16: 34)، يرفض إسرائيل تقديم الضحايا البشرية (تثنية 12: 31، 18: 10، 1 صموئيل 15: 33 الذي لا يصف ذبيحة، بل إيقاع حرم). لقد اغتنى شعب إسرائيل بالاقتباس من تُراث الشعوب الأخرى في

العبادات، ممارساً بذلك وظيفته كوسيط، موجهاً من جديد نحو الإله الحق بعض ممارسات طرأ عليها تحريف خلال المفاهيم الوثنية. وبذا تأخذ مجموعة طقوسه في التكامل والتشعب.ثانياً: جوانب الذبيحة المختلفة1. من أنواع مختلفة تظهر في التاريخ:شهد الكتاب المقدس، منذ البداية، بوجود أنواع مختلفة (من الذبائح). فالمحرقة (بالعبرية عُولَه)، الذبيحة غير المعروفة لدى سكان ما بين النهرين، والتي دخلت مصر في وقت متأخر، تظهر أول ما تظهر في التقاليد القديمة، وفي عهد القضاة (تكوين 8: 20، قضاة 6: 21، 11: 31، 13: 19). فكانت الضحية تُحرق بجملتها (ثور، خروف، جدي، طائر، تعبيراً عن الهبة الكاملة التي لا رجعة فيها). وهناك نوع آخر من الذبائح كثير الانتشار عند الساميين، كان يقوم أساساً كل مأدبة مقدسة (ذَبح شيلَميم) (ذبيحة السلامة)، فيأكل المؤمن ويشرب "أمام الرب" (تثنية 12: 18، 14: 26). وقد ختم عهد سيناء بذبيحة من هذا النوع (خروج24: 4- 8). ومن المؤكد أن كل مأدبة مقدسة لا تفرض بالضرورة وجود ذبيحة، إلا أنه في الواقع، ولائم مشاركة الاتحاد، هذه، في العهد القديم كانت تشتمل على ذبيحة، فجزء من الضحية (سواء أكانت حيواناً كبيراً أو صغيراً)، كان يُصبح من حق الله، سيد الحياة (دماً مراقاً، شحوماً محرقة، "غذاء الله "، "طعامِ يهوه ")، في حين كان يستخدم اللحم كطعام للمدعوِّين. هذا و لم يلبثوا طويلاً حتى أخذوا يمارسون بعض الطقوس التكفيري (1 صموئيل 3: 14، 26: 19، 2 صموئيل 24: 15...، راجع هوشع 4: 8، ميخا 6: 7). وبحسب صيغة طقسية عتيقة (تكوين 8: 21) احتفظ بها وأضفيت عليها صيغة روحانية (لاويين 9:1، 3: 16)، كان الله يُسر بتقادم فوّاحة "بعطر التهدئة".2. نحو صورة جامعة في كتاب اللاويين:إن حب اللاويين يعرض بأسلوب فني وصورة نظامية،" العطايا" المقدمة لله (لاويين 1 إلى 7، 22: 17- 30) الدموية وغير الدموية (ينحَب)، محرقة، تقادم من الأغذية، ذبائح وحدة الشركة (إفخارستيا، نذرية، طوعية)، ذبيحة مقابل الخطيئة (خطَأة)، ذبيحة تعويض (أشَم). إلا أن الرتب الطقسية لم تكن تطغي على الروح. فالحركات الدقيقة تحمل معنًى مقدساً، كرفع الشكر، والرغبة في التكفير (لاويين 1: 4، راجع أيوب 1: 5) اللذين يلهمان بتقديم المحرقة. وفي خلفية بعض اصطلاحات مثيرة أحياناً، يكتشف شعور

دقيق بقداسة الله، وخوف ملازم من الخطيئة، وحاجة ملحة للتطهير. إن مفهوم الذبيحة، في هذه المجموعة الطقسية، يتجه إلى التمييز حول فكرة التكفير. وإن الدم في ذلك يلعب دوراً هاماً، إلا أن فاعليته تتعلق في النهاية بالمشيئة الإلهية (لاويين 17: 11، راجع إشعيا 43: 25)، وتفرض توفر مشاعر التوبه. إن التعويض عن النجاسات الطقسية والأخطاء غير المقصودة كان يدفع المؤمنين عملياً نحو تطهير قلوبهم، كما أن الشرائع الخاصة بالطاهر والنجس كانت توحي للنفوس بالابتعاد عن الشر. إن وليمة الشيلميم (السلامة) تترجم وتحقق في الفرح والابتهاج الروحي وحدة الشركة بين المدعوين بعضهم مع بعض ومع الله، لأن الجميع يشتركون في الضحية عينها.ثالثاً: من الطقوس إلى الذبيحة الروحية1. الطقوس كعلامة "للذبيِحة الروحية":إن إله الكتاب لا يستمدّ فائدة له من الذبائح فلا يُعتبَر الرب مديناً للإنسان، بل الإنسان هو الذي يُعتبر بمثابة مشتر من الله. فتجعل الطقوس بعض المشاعر الباطنية مرئية، كالسجود (محرقة)، والاهتمام بالوحدة الحميمة مع الله (شيلميم سلامة)، والاعتراف بالخطيئة، والتماس الغفران (طقوس تكفيرية). وتدخل الذبيحة في الاحتفالات بالعهد مع المعبود الإلهي (راجع تكوين 8: 20- 22)، ولا سيما في سيناء (خروج 24: 5- 8). إنها نقدس الحياة القومية، والأسرية، والفردية، وخصوصاً بمناسبة مزارات الحج والأعياد (1 صموئيل 1: 3، 20: 6، 2 ملوك 16: 15). وإن الحوارات (خروج12: 26، 13: 8، 24: 84)، والاعتراف بالإيمان (تثنية 26: 5- 11)، والاعتراف بالخطايا (1 صموئيل 7: 6، راجع لاويين 5: 5)، وتلاوة المزامير (راجع مزمور 22: 23- 30، 27: 6، 54: 8)، تبرز أحياناً المعنى الروحي ضمن الحركة المادية. وطبقاً لتكوين 22، ولعله بمثابة الميثاق بالنسبة إلى ذبائح الهيكل، يرفض الله الضحايا البشرية، ويتقبل الذبائح الحيوانية. إلا أنه لا يسرّ بهذه العطايا، إلا إذا قدمها الإنسان بقلب أهل للتضحية، في إيمان، بأغلى ما عنده، على مثال أبي الآباء ابراهيم.2. أولوية الديانة الباطنية:بقيت هناك تجربة: التعلق بالرتبة الطقسية مع إهمال العلامة المتعلقة بها. ومن هنا جاءت تحذيرات الأنبياء. وقد يخطئنا التوفيق أحياناً في تبين نيّاتهم. إنهم لا يشجبون الذبيحة في ذاتها، ولكن ينددون بالانحرافات الطارئة عليها، وعلى وجه الخصوص

الممارسات الكنعانية الدخيلة (هوشع 2: 15، 4: 13). فكرة الطقوس ليست في حدَ ذاتها، تمجيداً لله. بل إن هذا التعدد لم يوجد فيما مضى (عاموس 5: 25، إشعيا 43: 23- 24، إرميا 7: 22 - 27). فإن الذبيحة، إذا تجردت من استعدادات القلب، تنقلب عملاً باطلاً ورياءً، فضلاً عن أنها تُغضب الله إن صاحبها مشاعر شريرة (عاموس 4: 4، إشعيا 1: 11- 16). ويركز الأنبياء بشدة، بحسب بلاغهم في اللغة، على أولوية النفس (عاموس 5: 24، هوشع 6: 6، ميخا 6: 8). إنهم لا يدخلون تجديداً فتعليمهم ليس إلا امتداداً لتقليد قديم (خروج 19: 5، 24: 7- 8)، وثابت (1 صموئيل 15: 22، أيام 29: 17، أمثال 15: 8، 21: 3 و 27، مزمور 7:40 16:50،9- 31:69،23- 32، سيراخ 34: 18- 20). إن الذبيحة الباطنية ليست بديلاً، بل هي الجوهر (مزمور 51: 18- 19). فهي تقوم أحياناً مقام الطقس (سيراخ 35: 1- 10، دانيال 3: 38- 40). وهذا التيار الروحي، الذي يظهر مجدداً في قمران، قد يشجب التقوى السطحية القائمة على المصلحة، أو المخالفة للحياة، وقد أثار في النهاية جدلاً حول الطقوس ذاتها. وكان الأنبياء في ذلك بمثابة الممهّدين للعهد الجديد بشأن جوهر الذبيحة.3. قمّة الديانة الباطنية في العهد القديم:إلى جانب التصور الجامع الشرعي الوارد في كتاب اللاويين، يُقدّم الكتاب المقدس تصورا جامعاً آخر، يتميز بالحيوية لأنه متجسد في شخص. فإن عبد الله، بحسب إشعيا 53، سيجعل من موته تقدمةً لذبيحة تكفير، وان التصريح النبوي يُسجّل تقدماً ملحوظاً بالنسبة للمفاهيم الواردة في لاويين 16. وكبش الفداء، في يوم التكفير العظيم، كان يحمل وزر خطايا الشعب. إلا أنه، بالرغم من رتبة وضع الأيدي، لم يكن ليصير هو وضحية الذبيحة واحداً. إن تعليم الإنابة في القصاص لم يكن على صلة بهذه الليتورجيا. وأما العبد، بالعكس، فإنه يُسلِّم نفسه طواعية نيابة عن الخطأة. وتقدمته الحالية من العيوب تعود بالفائدة على "كثيرين" بحسب تدبير الله. هنا تلتقي أقصى الباطنية، مع أقصى العطاء، وأقصى الفاعليّة.العهد الجديدإن يسوع يرجع إلى الفكرة النبوية عن أولوية النفس على الطقس (متى 5: 23- 24،مرقس12: 33)، وبرجوعه هذا يعدّ الأذهان لتفهم معنى ذبيحته الخاصة. فمن عهد إلى عهد يقوم استمرار وتفوّق: أما الاستمرار فيبدو في انطباق عناصر

الذبيحة، في العهد القديم، على موت المسيح وأما التفوّق فيظهر بفضل طابع الأصالة المطلقة في تقدمة يسوع. والواقع أن هذا التفوّق يُدخل قي العالم حقيقة جديدة في جوهرها.أولاً: يسوع يقدم نفسه كذبيحةينبئ يسوع عن آلامه باستخدامه الكلمات والألفاظ عينها التي كانت تتميز بها ذبيحة عبد الله التكفيرية: إنه يأتي " ليخدم "، " ويبذل حياته "، و يموت " فداء " عن كثيرين (مرقس 10: 45//، لوقا 22: 37،إشعيا 53: 10- 12). فضلاً عن ذلك فإن الإطار الفصحي في عشاء الوداع " (متى 26: 2، يوحنا 11: 55- 57، 12: 1...، 1:13) يؤكد وجود علاقة مقصودة ومحدَّدة، بين موت المسيح وذبيحة الحمل الفصحي. وأخيراً فإن يسوع يرجع صراحة إلى خروج 24: 8، متبنّياً الصورة التي استخدمها موسى: "دم العهد" (مرقس 14: 24//). على أن الإشارة المثلثة إلى الحمل الذي يخلص بدمه الشعب اليهودي وإلى ضحايا سيناء التي تثبت العهد" القديم، وإلى موت العبد التكفيري، هي إشارة تؤكد بوضوح طابع الذبيحة في موت يسوع: إن هذا الموت يُفيد الجموع بغفران الخطايا، ويُكرِّس العهد النهائي وميلاد شعب " جديد، ويكفل الفداء. فالموت يصبح إذ ذاك ينبوعاً للحياة. إن الصيغة المليئة بالمعاني الواردة في يوحنا 17: 19 تُلخِّص هذا التعليم: "وأقدّس نفسي من أجلهم، ليكونوا هم أيضاً مقدّسين في الحق". أمّا الأفخارستيا التي أسست لتجعل قربان الصليب الواحد حاضراً بالذاكرة (راجع لاويين 24: 7)، في إطار مأدبة، فهي تربط طقس المسيحيين الجديد بذبائح وحدة الاتحاد القديمة. وعلى هذا النحو فإن تقدمة يسوع، في واقعها الدموي وتعبيرها السري، توجز وتُتمم تدبير الضحايا في العهد القديم: فهي في وقت واحد، محرقة (مِنحَه)، وتقدمة كفّارية، وذبيحة اتحاد. فالاستمرارية بين العهدين قائمة لا جدال فيها. إلا أن قربان المسيح، بحكم وحدته الفريدة، ورفعة قدر ابن الله وكمال تقدمته، وأخيراً بفضل فاعليته العالمية الشاملة، ليفوق كل ذبائح العهد القديم المختلفة والمتحدة. فالمصطلحات قديمة، والمضمون جديد، والحقيقة الواقعيّة تتجاوز نوعيّات الفكر المستخدمة للتعبير عنها.ثانياً: الكنيسة تتأمل في ذبيحة يسوع1. من ذبيحة الجلجلة إلى مائدة الإفخارستيا:تتوسع المؤلفات الرسولية في عرض هذه الأفكار الأساسية بصور مختلفة. فيسوع يصير"فصحنا" (1

كورنتس 5: 7، يوحنا 19: 36)، و"الحمل الذبيح" (1 بطرس 1: 19، رؤيا 5: 6). يفتتح بدمه العهد الجديد (1 كورنتس 11: 25)، ويفتدي القطيع (أعمال 20: 28)، ويحقّق التكفير عن الخطايا (رومة 3: 24- 25)، والمصالحة بين الله والناس (2 كورنتس 5: 19- 21، كولسي 2: 14). ومثل ما ورد باللاويين، يبدو الإلحاح في إبراز دور الدم (رومة 5: 9، كولسي 1: 20، أفسس 1: 7، 2: 13، 1 بطرس 1: 2، و18- 19، 1 يوحنا 1- 7، 5: 6- 8، رؤيا 1: 5. 5: 9). إلا أن هذا الدم يسفكه الابن بمشيئة أبيه. وعلى هذا النحو يسرع الرسل في إقامة تقارب بين ذبيحة اسحق وذبيحة يسوع. وهذا التوازي يُظهر كمال قربان الجلجلة، فإن المسيح الابن " الحبيب) " agapetos" " راجع مرقس 12: 6، 1: 11، 9: 7)، يسلم نفسه للحوت، والآب لا يضن بابنه الوحيد في سبيل محبة البشر (رومة 8: 32، يوحنا 3: 16). وعلى هذا النحو يُظهر الصليب صميم طبيعة الذبيحة "الرائحة الطيبة" (أفسس 5: 2): فالذبيحة، في جوهرها الروحاني، هي فعل محبة. ويكون الموت "، مصير البشرية الخاطئة، من الآن فصاعداً، مركزاً في تطلع فريد للغاية (رومة 5). وفي الهيكل كانت تُعد مائدة لخبز التقدمة، وكذلك تتوفر لدى الجماعة المسيحية "مائدة الرب". ويشبّه بولس صراحة الإفخارستيا بمآدب بني إسرائيل المقدسة (1 كورنتس 10: 8). ولكن، يا له من فارق، فإن المسيحيين لم يعودوا يشتركون فقط في أشياء "مقدسة" بل "مقدسة للغاية"، وإنما يشتركون في جسد ودم المسيح (1 كورنتس 10: 16)، مبدأ الحياة الأبدية (يوحنا 6: 53- 58). وإن هذا الاشتراك يغني وينشئ وحدة المؤمنين في جسد واحد (1 كورنتس 10: 17)، فتتحقق على هذا النحو، في الواقع الذبيحة المثالية التي تنبأ عنها ملاخي (1، 11) الذبيحة الصالحة للجميع، ولكافة الأزمنة.2. الرموز والحقيقة:إن الإشارات الكثيرة، الواردة في الأناجيل والمؤلفات الرسولية، إلى مصطلحات العهد القديم الخاصة بالشعائر الطقسية، تكشف المعنى العميق لليتورجيا القديمة التي كانت تمهد لذبيحة الفداء، وترمز إليها. وتوضح الرسالة إلى العبرانيين هذا التعليم عن طريق التشبيه المتواصل بين التدبيرين. فيسوع، الكاهن الأعظم والضحية، يُنشئ، مثل موسى على جبل سيناء، عهداً بين الله وشعبه. إنه الآن عهد كامل ونهائي (عبرانيين 8: 6- 13،

9: 15- 10: 18) . وفضلاً عن ذلك، يقوم المسيح، مثل الكاهن الأعظم في يوم الكفّارة، بعمل تطهيري، إلا أنه، في هذه المرة، يزيل الخطيئة بسفك دمه، وهو أجدى فاعلية من دم ضحايا الهيكل. فلا يعود المؤمنون يحصلون فقط على "طهارة الجسد "، وإنما على " طهارة الضمائر" (9: 12- 14). وإن شخصية الحبر، وعظمة المقدس الذي تتم فيه الذبيحة- والمقدس هو السماء- كلاهما ضامنان للقيمة الفريدة لقربان المسيح ولفاعليته المطلقة والعالمية. إن هذه الذبيحة، وهي المثل الأعلى لكل الذبائح الأخرى التي لم تكن إلا ظلاً لحقيقتها ليست في حاجة إلى أن تكرر من بعد (10: 1 و10). والليتورجيا التي بحسب الرؤيا (رؤيا 5: 6...)، تقام في السماء من حول الحمل الذبيح، تطابق الصورة المرسومة في الرسالة إلى العبرانيين.3. من ذبيحة الرأس إلى "ذبيحة الأعضاء الروحية":كان الأنبياء يركّزون على صور امتداد الشعائر الطقسية في الحياة اليومية. بل أكثر من ذلك كان ابن سيراخ يُشبه السلوك الفاضل بالذبيحة (سيراخ 35: 1- 3). ونجد في العهد الجديد نفس التطبيق الروحي على الحياة المسيحية والرسولية (رومة 12: 1، 15: 16. فيلبي 2: 17، 4: 18، عبرا يين 13: 15). إن المؤمنين، إذ يحثّهم الروح الذي يعمل فيهم، يشكّلون باشتراكهم الحيوي مع ربهم، "كهنوتاً مقدساً، كما يقربوا ذبائح روحية مرضيّة عند الله إكراماً ليسوع المسيح" (1 بطرس 2: 5. (

++

ذراع ويد

ذراع الله ويده:إن يد الله قد صنعت السماء والأرض (إشعيا 66: 2)، ومثل يد الفخاري هي تتولى الصنع والتشكيل (أيوب 10: 8، إرميا 18: 6، را جع تكوين 2: 7). وهكذا يظهر الله قدرة ذراعه، بل "ذراعه" بصفة مطلقة (إشعيا 53: 1)، في الخلق (إرميا 32: 17)، وفي التاريخ (تثنية 4: 34، لوقا 1: 51). وكثيراً ما يعمل "بذراع مبسوطة ويد قديرة". إن "ذراع قدسه" (إشعيا 52: 10) "ويده الصالحة" (عزرا 7: 9)، و"ظل يده" (إشعيا 49: 2)، ويده المرفوعة إلى السماء للقسم (تثنية 32: 29)، كلها تدل على حمايته القادرة (راجع يوحنا 10: 29). وفي

يد الله نصادف الأمن (حكمة 3: 1، راجع مزمور 31: 6، لوقا 23: 46). وعندما تكون "يد الله على نبيّ" فمن أجل أن يمتلكه، كما لو أنه يبث فيه روح الرؤية (حزقيال 1: 3...). فيد الله ليست "بالقصيرة جداً حتى لا تقوى على الإنقاذ (إشعيا 50: 2). وقد تصبح ثقيلة (مزمور 32: 4)، وتضرب (إشعيا 5: 25، راجع أيضاً عبرانيين 10: 31)، عند الإزدراء بالمحبة الملحة البادية فيها (راجع إشعيا 65: 2، ر ومة 10: 21). ومثل يد الله، يد المسيح هي أيضاً كلية القدرة (مرقس6: 2، راجع يوحنا 10: 28)، ولقد جعل الآب في كل شيء (يوحنا 3: 35). ويتمثل فيها العون الفعال (متى 8: 3) .2. ذراع الإنسان ويده: إن "ذراع البشر"، عاجزة حيال ذراع الله (2 أيام 32: 8)، راجع إشعيا 40: 12، أمثال 30: 4). ومع ذلك ففي الإنسان أيضاً، الذراع أداة للحركة النشيطة ورمزها(مزمور17: 35). فحركة اليد تعبر عن تحرك النفس: سواء بالفرح (2 ملوك 11: 12)، أو بالضيق (إرميا 2: 37)، أو بالبركة (تكوين 48: 14)، أو بالقسم (تكوين 14: 22)، وخصوصاً بالصلاة، والسجود (مزمور 28: 2، 1 تيموتاوس 2: 8، أيوب 31: 27). وأخيراً فيدا المتوسل ينبغي أن تكونا طاهرتين (مزمور 24: 4، يعقوب 4: 8، راجع (إشعيا 1: 15). فإن كانت اليد الإلهية "هي مع" أحد (راجع لوقا 1: 66)، فمن أجل حمايته أو إضفاء قدرة المحبة على حركة هذا الإنسان (أعمال 11: 21، 5: 12). وهكذا يستطيع الرسل بوضع الأيدي.، إحلال روح الله ذاته (أعمال 19: 6، راجع 1 تيموتا وس 4: 14

+++

رؤية الله

مقدمة

العهد القديم

أولاً: الرغبة في رؤية الله

ثانياً: الرؤية والإيمان

العهد الجديد

أولاً: الله المنظور بيسوع المسيح
1.إن الله يُظهر بيسح المسيح العظائم:
2.رؤية وإيمان:
3.إن الله نراه في يسوع المسيح:
ثانياً: رؤية الله كما هو

مقدمة

بينما الأصنام "لها عيون ولا ترى" (مزمور 135: 16)،فإن الله يرى "كل ما تحت السماء" (أيوب 28: 24)، وعلى وجه الخصوص "أبناء آدم" (مزمور 33: 13-14)، الذين يفحص منهم الكلى والقلوب (7: 10). إلا أنه يظل بالنسبة إلى الإنسان "إلهاً خفياً" (إشعيا 45: 15)، "لم يره إنسان ولا يستطيع أن يراه" (1 تيموتاوس 6: 16، 1: 17، 1 يوحنا 4: 12). ومع ذلك فقد اختار الله له شعباً "جعله يراه" (عدد 14: 14)، حتى إنه ظهرله في شخص ابنه الواحد (يوحنا 1: 18، 12: 45) قبل أن يدخله يوماً في السماء "ليرى وجهه" (رؤيا 22: 4)

العهد القديم

أولاً: الرغبة في رؤية الله

إن "نظر الله عياناً" (إشعيا 52: 8) هو الرغبة" الأعمق في العهد القديم. فالحنان إلى الفردوس، الذي يسود الكتاب كله، هو أولاً الوعي بفقدان الاتصال المباشر والألفة مع الله، ثم هو الخوف الدائم من غضبه، ولكنه أيضاً الرجاء الذي لا يعرف الملل في ملاقاة وجهه ورؤية هذا الوجه مبتسماً. إن الاختبارين الدينيين الكبيرين لإسرائيل، أي اختبار "كلمة" الله بالأنبياء، واختبار حضوره في العبادة، يتجهان كلاهما نحو هذا الاختبار الممتاز في رؤية الله.1. إن القبليّات الإلهية النبوية تُمثل

القمّة في وجود الأنبياء وفي رسالهم. فموسى وإيليا قد عرفا هذا الاختبار في أجلى صورة رفعة. لكن الله مع استجابته لدعاء موسى الذي قال له: "أرني مجدك" (خروج33: 18)، يُجيبه قائلاً: إني "أظللك بيدي إبان اجتيازي... فتنظر قفاي، وأما وجهي فلا يُرى" (خروج 33: 22- 23). وأما إيليا فهو عند اقتراب الله، "يستر وجهه"، ولا يسمع إلا صوتاً (1 ملوك 19: 13، راجع تثنية 4: 12). إذن فإن أحداً لم يستطع أن يرى الله، ما لم يظهر له اللهّ نفسه. ويبدو أن هذا الإنعام على موسى فريد في نوعه. ومع ذلك فموسى لا يُعاين إلا "صورة الله" (عدد 12: 8). وعلى مستويات مختلفة، ولكن أدنى بكثير، يرى الأنبياء في الأحلام والرؤى (12: 6) شيئاً ما ليس من هذا العالم (عد د 24: 4 و16، 2 أيام 18: 18، عاموس 9: 1، حزقيال 1 إلى 3. دانيال 7: 10 الخ). أما إبراهيم ويعقوب فقد عرفا، هما أيضاً، اختبارات مماثلة (تكوين 15: 17، 17: 1، 28: 13)، وكذلك جدعون (قضاة 6: 11-24)، ومَنُوَحْ وآصاف (13: 2- 23). حتى شيوخ إسرائيل السبعون، يشتركون إلى حدٍّ ما في إنعام موسى، وعلى الجبل "يرون إله إسرائيل" (خروج 24: 10، إلا أن الترجمة السبعينية تورد هذ ه العبارة: "رأوا المكان الذي كان يُوجد فيه الله") 2. إن العبادة، في الأماكن التي جعل الله نفسه فيها حاضراً (خروج 25: 24)، تثير لدى أفاضل الناس الرغبة في مشاهدة الله، "والبحث عن وجهه" (مزمور 24: 6)، وفي "رؤية لطفه" (27: 4) و"قدرته ومجده" (63: 3)، وفي النظر، ولو من بعيد، نحو الهيكل (يونان 2: 5). إلاَّ أنّ رؤيا إشعيا، القريبة جداً من القبليات الإلهية لموسى، تجعل الرؤيا النبوية التي ترتكز على كلمة ورسالة،تطابق رؤيا العبادة التي نرتكز على الحضور (إشعيا 6، راجع 2 أيام 18: 18، حزقيال 10-11).

ثانياً: الرؤية والإيمان

لئن كانت الرغبة في مشاهدة الله لا تتحقق إلا نادراً وجزئياً، فما ذلك إلا لأن الله هو "إله خفي" (إشعيا 45: 15)، يُظهر نفسه بالإيمان ولكي نعرفه علينا أن نسمع "كلمته" ونرى أعماله، فإن "صفاته الخفية ظاهرة للبصائر" (رومة 1: 20)، في

عجائب مخلوقاته. فمشهد النجوم مثلاً يجعلنا نستشعر قدرته (إشعيا 40: 25- 26)، والتأمل في العالم (أيوب 38 إلى 41)، إنما هو بدء مشاهدته. إلاَّ أن الإله الخفي أكثر ما يظهر نفسه في التاريخ من خلال العظائم التي صنعها لأجل شعبه (خروج 14: 13، تثنية 10: 21، يشوع 24: 17). وهي علامات لم يُرَ مثلها من قبل أبداً (خروج 34: 10)، إذ أن إسرائيل بها "رأى مجد الله" (خروج 16: 7). وعليه فمعرفة الله تعني "مشاهدة مآثره الكبرى"، و"إدراك كنهه" (مزمور 46: 9- 11، راجع إشعيا 41: 20، 42: 18، 43: 10)، ورؤية مآثره والإيمان به (خروج 14: 31، مزمور 40: 4، يهوديت 14: 10)، إذ ليس "أحد آخر" معه "هو الله" (تثنية 32: 39). إلا أن البشر صُمٌّ وعميان (إشعيا 42: 18)، كمالأصنام الغبية، "لهم عيون ولا يبصرون، ولهم آذان ولا يسمعون" (إرميا 5: 21، حزقيال 12: 2). فعلامات الله ومواهبه، التي جُعلت لإنارتهم، قد تُقسّيهم مع ذلك في عماهم. وينهي إنذار الأنبياء إلى أن "يُغلظ قلب هذا الشعب، ويُثقل أذنيه، ويغمض عينيه، لئلا يُبصر بعينيه... ويفهم بقلبه". (إشعيا 6: 10.)

العهد الجديد

أولاً: الله المنظور بيسوع المسيح

.1إن الله يُظهر بيسح المسيح العظائم:

التي لم يُسمع بمثلها قط وقد وُعد بها الأنبياء (أشعيا 52: 15، 64: 3، 66: 8)، فهي أشياء "لم تُرَ أبداً" (متى 9: 33). وإن سمعان يستطيع أن ينطلق بسلام بعدما "أبصرت عيناه الخلاص" (لوقا21: 30). و"طوبى للعيون التي ترى" مآثر يسوع: إنها ترى "ما اشتهى أن يراه كثير من الأنبياء والصديقين ولم يروا" (متى 13: 16- 17). إنهم يَرون عن قرب، ما رآه ابراهيم "عن بعد" (عبرانيين 11: 13)، فسبق وفرح، "ليوم" يسوع (يوحنا 8: 56). إنهم سعداء بشرط ألا يتشككوا

من يسوع، وأن يروا ما يحدث في الحقيقة: "إن العميان يُبصرون... والإنجيل يُبشر به" (متى 11: 5- 6.(

.2رؤية وإيمان:

فأولاً في الأناجيل الإزائية، ثم و بوضوح أص أكثر في يوحنا تشكل رؤية ما يصنعه يسوع وما يحققه الله في، دعوة إلى الإيمان وإلى الوصول بالإيمان إلى الجانب غير المنظور من تاريخ الخلاص. وأحرى بالعلامات التي صنعها يسوع أن تقود إلى الإيمان (يوحنا 2: 23، 10: 41، 11: 5 4، راجع لوقا 17: 15 و19). ولقد رفض إعطاء علامات أخرى لمن يطلبها، فذلك على الأرجح لأنه على الأقل بالنسبة للبعض لم يكونوا ليصلوا بذلك إلى الإيمان (متى 12: 38- 39، راجع مرقس 15: 32)، أجل، أجل، إن الإيمان الكامل ينبغي معه الاستغناء عن رؤية العلامات (يوحنا 4: 38)، إلا أن الواقع بعيد عن هذه المثالتية. فإن كثيرين فعلاً، بالرغم من الآيات العديدة الواقعة أمام أعينهم، لا يستطيعون لا أن يؤمنوا (يوحنا 12: 37)، ولا حتى أن يروا (متى 13: 14- 15، يوحنا 12: 40، راجع إشعيا 6: 9-10). إن نور العالم (يوحنا 8: 12، 9: 5) بالنسبة التيهم يصبح ظلاماً، والبصيرة تصبح عمًى: "لو كنتم عمياناً لما كانت عليكم خطيئة. ولكنكم تقولون إننا نبصر، فخطيئتكم ثابتة (يوحنا 9: 39- 41). هذه المواضيع نفسها نجدها في عرض الأحداث عقب القيامة. فرؤ ية القبر الفارغ (يوحنا 20: 28)، والظهورات التي فيها يسوع "يُري نفسه :ophte "أعمال 13: 31، 1 كورنتس 15: 5- 8، متى 28: 7 و 1/10) لشهود مختارين (أعمال 10: 40- 49)، كان ينبغي أن تؤدي بهم إلى الإيمان (يوحنا 20: 29، راجع متى 28: 17). إلا أنه قد يتفق أن نرى أو نسمع الذين رأوا، ونظل مع ذلك على عدم الإيمان (لوقا 24: 12، 27: 39- 41، مرقس 16: 11- 14)، بينما هنا أيضاً يكون الإيمان الأمثل في أن نؤمن دون أن نرى (يوحنا 20: 29.(

.3إن الله نراه في يسوع المسيح:

إذا كان ثمة رؤية تسبق الايمان، فالإيمان بدوره يؤدي إلى معرفة وإلى رؤية. قي الواقع. ليست السماوات منفتحة فقط على ابن البشر (يوحنا 1: 51، راجع متى 3: 16)، وأسرار الله معلنة، والحياة معطاة للذين يؤمنون به (يوحنا 3: 21 و36)، وإنما مجد الله ذاته، المجد الذي لم يستطع موسى أن يراه إلا بصورة عابرة وجزئية (خروج 33: 22- 23، 2 كور نتس 3: 11)، يشعّ بثبات. دون ما حجاب، من شص الرب (2 كورنتس 3: 18): "رأينا مجده مجد الإبن الواحد " (يوحنا 1: 14). وان رؤية يسوع هي رؤية "الكلمة" مقدماً، رؤية "الحياة إلى كانت عند الآب والتي ظهرت لنا" (1 يوحنا 1: 31). و"بما أني في الآب والآب في... فمن رآني، فقد رأى الآب (يوحنا 14: 9 10، راجع 1: 18، 12: 45.(

ثانياً: رؤية الله كما هو

على أنه حتى تجسد الكلمة لا يمكن أن يشبع رغبتنا في رؤية الله، إذ إن يسوع وهو لم يعد بعد إلى الآب (يوحنا 14: 12 و 28)، لم يكشف بعد عن كل المجد الذي يؤول التيه في الأصل (17: 1 و5). ينبغي أن يختفي يسوع، وأن يعود إلى العالم غير المنظور، الذي منه أتى، إلى عالم "الحقائق التي لا تُرى"، لأنها مصدر الحقائق التي نراها (عبرانيين 11 :1- 2)، عالم الله. ولذا ينبغي ألا يراه أحد بعد (يوحنا 16: 10- 19)، وأن يبحث، عنه الناس دون أن يجدوه (7: 34، 8: 21). وعندما "يراه" التلاميذ للمرة الأخيرة وقت صعوده (أعمال 1: 9- 11)، يبدأ الزمن الذي يجب فيه على "الذين لم يروه" أن يحبَوه ويفرحوا، ويؤمنوا به دون أن يروه (1 بطرس1: 8- 9). سيأتى يوم نرى فيه ابن الشر جالساً عن يمين القدرة" (متى 26: 64//)، و"آتياً على غمام السماء" (متى 24 و30//). إن اسطفانس "يرى" مسبقاً يوم الرب " ذاك كحقيقة واقعة (أعمال 7: 55- 56)، ويوحي سفر الرؤيا يأن هذا المجيء يرى مقدماً على مدى كل التاريخ: "ها هوذا آت تواكبه الغيوم. ستراه كل عين، حتى عيون الذين طعنوه "000 (رؤيا 1: 7، راجع 19: 37). إلاّ أننا في الحقيقة "لسنا نرى بعد"، اللهم إلا بالإيمان، و"أن كل شيء خاضع له" (عبرانيين 2: 8)0 إنما الآن ليس وقت "النظر إلى السماء، بل حريّ، بنا أن نشهد بأننا سنراه

يعود مثلما اختفى (أعمال 1: 11)، وأن نحيا في هذا الانتظار المزدوج بأن نكون على الدوام مع الرب (1 تسالونيكي 4: 17، فيلبي 1: 3)، وبأن نرى الله (متى 5: 8)، "نرى وجهه" (رؤيا 22: 4)، "نراه. كما هو" (1 يوحنا 3: 2)، في سره" الذي لا يُرقى التيه، في أنه أعطى ذاته تماماً لأولاده.

راع ورعية

مقدمة

العهد القديم

1. يهوه قائد القطيع وأبوه:

2. القطيع ورعاته:

العهد الجديد

1. يسوع الراعي الصالح:

2. الكنيسة ورعاتها:

مقدمة

إن استعارة الراعي الذي يقود قطيعه، تتأصل بجذورها، في خبرة رؤساء آباء إسرائيل الذين يصفهم الكتاب "بالآراميين التائهين" (تثنية 26: 5) والذين عاشوا في إطار حضارة الرعاة (راجع تكوين 4: 2). وتعبر هذه الاستعارة بشكل رائع عن ناحيتين من السلطة"، يتعارضان في ظاهرهما وقلّما يجتمعان معاً. إن الراعي هو في الوقت نفسه قائد ورفيق. هو رجل قويّ، قادر على أن يدافع عن قطيعه ضد الحيوانات الضارية (1 صموئيل 17: 34- 37، راجع متى 1: 16، أعمال 20: 29). وهو أيضاً يعامل نعاجه برقة، فيعرف وجوهها (أمثال 27: 23)، ويتكيف وفق حالها (تكوين 33: 13- 14)، ويحملها على راعيه (إشعيا 40: 11، ويعزّ الواحدة والأخرى "كابنته" (2 صموئيل 12: 3). لا جدال في سلطته، فهي مؤسسة

على البذل والمحبة. في الشرق القديم (بابل وأشور) كان الملوك يعتبرون أنفسهم، عن طيبة خاطر، رعاة قد عهدت التيهم آلهتهم بجمع نعاج القطيع والاهتمام بها. على هذه الخلفية، يفضل الكتاب المقدس العلاقات التي تربط بين الله وإسرائيل، خلال المسيح ووكلائه.

العهد القديم

.1يهوه قائد القطيع وأبوه:

بعكس ما يتجه التيه التفكير، لا يحمل الله إلا نادراً جداً لقب الراعي، ولا نجد هذه التسمية إلا في نصين قديمين (تكوين 49: 24، 48: 15) وابتهالتين في كتاب المزامير (مزمور 23: 1، 80: 2). ويبدو أن هذا اللقب سيظلّ محفوظاً لذلك المزمع أن يأتي. ومقابل ذلك، إن لم يحمل يهوه هذا اللقب مجازياً، إلا أنه يمكن تطبيق مثل الراعي الصالح على علاقة الله مع شعبه. وأثناء الخروج، "قاد الله شعبه وغنمه" (مزمور 5 9: 7)، "مثل قطيع في البرّية" (مزمور 78: 2 5- 53)، يرعاه "كالراعي" يجمع الحملان بذراعه ويحملها في حضنه ويستاق المرضعات رويداً" (إشعيا 40: 11). وهكذا يواصل الله رعي شعبه (مزمور 80: 2). إلا أن إسرائيل يشبه عجلة جامحة أكثر مما يشبه حملاً في الرحاب (هوضع 4: 16). فلا بد من انقياده إلى السبي (إرميا 13: 17). حينذاك سيورده يهوه مجدداً إلى ينابيع المياه الحية (إشعيا 49: 10) ويجمع النعاج المشتّتة (راجع 56: 8) "وهو يصفر لها" (زكريا 10: 8). ويبدي العناية نفسها إزاء كل مؤمن، بحيث لا يعوزه شيء ولا يخاف سوءاً تحت ظل عكّاز الله (مزمور 23: 1 4). أخيراً تمتدّ رحمة الله إلى كلّ ذي جسد (سيراخ 18: 13.)

.2القطيع ورعاته:

إنّ الرب يعهد إلى عبيده بالنعاج التي يرعاها هو بنفسه (مزمور 100: 3، 79: 13، 74: 1، ميخا 7: 14): يهديها "على يد موسى" (مزمور 77: 21)، ولئلا

تبقى "جماعة الرب كغنم لا راعي لما"، يعين يشوع قائداً خلفاً لموسى (عدد 27: 15-20). ويأخذ داود من حظائر الغنم، ليرعى شعبه (مزمور 78: 0 7- 72، 2 صموئيل 7: 8، راجع 5: 2، 24: 17). وبينما يحصل القضاة (2 صموئيل 7: 7)، ورؤساء الشعب (إرميا 2: 8)، وكبراء الأمم (إرميا 25: 34- 36، ناحوم 3: 18، إشعيا 4، 4: 28)، على لقب الراعي، فإن هذا اللقب، كما أنه لم ينسب إلى يهوه، كذلك لم يؤل صراحة إلى ملوك إسرائيل، ومع ذلك فان هذا الدور ينسب التيهم (1 ملوك 22: 17،إرميا 23: 1- 2، حزقيال 34: 1-1)، ذلك ما يبيِّن أن اللقب محفوظ لداود الجديد، مما يشكل عنصراً من عناصر رجاء الأزمنة الأخيرة. تلك هي رسالة حزقيال التي مهدت لها رسالة إرميا، ان يهوه يستعيد قيادة قطيعه، وسوف يعهد بها إلى المسيّا. حقاً لقد خان رعاة إسرائيل رسالتهم، فلم يلتمسوا الرب (إرميا 10: 21)، وتمردوا عليه (2: 8) ولم يرعوا الغنم، بل رعوا أنفسهم (حزقيال 34: 3)، وشتتوا الغنم و بددوها (إرميا 23: 1- 2، 5: 6، حزقيال 34: 10). و"استرعى الريح جميع هؤلاء الرعاة" (إرميا 22: 22). وبحسب أمنية النبيّ (ميخا 7: 14- 15) سيتولّى يهوه أمر القطيع (إرميا 23: 3)، ويجمعه (ميخا 4: 6)، ويعيده إلى مرتعه (إرميا 50: 19)، وأخيراً يحفظه (إرميا 31: 10، حزقيال 34: 11- 22). ثم يحاول أن يوفر له "رعاة على وفق قلبه فيرعونه بعلم وعقل" - (إرميا 3: 15، 23: 4). أخيراً، وبحسب قول حزقيال، لن يكون هناك إلا راعٍ واحد، هو داود الجديد، وإله واحد، هو الرب (حزقيال 34: 23- 24). هكذا يكون "غنم مرعاي" (34: 1 3) ويكثرعدداً (36: 37- 38)، وتحت سلطة هذا الراعي الواحد، سيصبح يهوذا وإسرائيل، برغم عداوتهما السابقة، أمة واحدة (37: 22 و 24، راجع ميخا 2:12- 13). غير آنه، بعد السبي، لم يتجاوب رعاة الجماعة مع اننظار يهوه، وعاد زكريا إلى محاجته ضدهم. منبئاً بمصير الراعي المزمع أن يأتي. سوف يفتقد الله في غضبه هؤلاء الرعاة الأشرار (زكريا 10: 3، 11: 4- 17)، ويبرز عليهم السيف (13: 7)، وبعد تنقية اسرائيل، تبقى منه بقيَة (13: 8- 9). ويدعونا إطار النبوّة أن نرى في الراعي المضروب (بالسيف) (13: 7)، لا الراعي الأحمق (11: 15- 17)، ولكن الراعي المطعون المذكور في 12: 10،

الذي سيخلص الكثيرين بموته (13: 1- 6). إنّ هذا الرعي يتطابق واقعياً مع العبد الذي، مثل نعجة لم تفتح فاها، عليه أن يبرّر، بذبيحته، النعاج الميتة (إشعيا 53: 76 و11- 12.)

العهد الجديد

في زمن المسيح، كان الرعاة موضوع أحكام متعارضة، فالبعض يرون فيهم لصوصاً وقتلة نظراً للشريعة التي لم يكن في استطاعتهم ممارستها، غير أن البعض الآخر كانوا يحتفظون في ذاكرتهم بنبوة الراعي المزمع أن يأتي.وقد أتم يسوع هذه النبوءة ويبدو أنه أراد وضع الرعاة في صفوف "الصغار" الذين، مثل العشارين والبغايا، يقبلون بطيبة خاطر البشارة السّارة. ويمكننا أن نفسر بهذا المعنى ترحيب رعاة بيت لحم بيسوع،الذي يرجح أن يكون قد ولد في حظيرتهم (لوقا 2: 8-10). وبأمانة إزاء تقليد الكتاب المقدس، يصف بسوع عناية الله الرحيمة، تحت سمات الراعي الذي يمضي في طلب النعجة الضالة (لوتا 15: 4- 7). ومع ذلك، في شخصه يتحقق انتظار الراعي الصالح، وهو يكلف بعض الرجال بخدمة رعوية في الكنيسة.

.1يسوع الراعي الصالح:

تقدّم الأناجبل الإزائية ملامح كثيرة تشير إلى الإستعارة الواردة في القديس يوحنا: إن ميلاد يسوع في بيت لحم قد حقق نبوة ميخا (متّى 2: 6، ميخا 5: 1)، وتكشف رحمته أنه الراعي الذي كان يريده موسى (عدد 27: 17) والذي يأتي لنجدة نعاج لا راعي لها (متى 9: 36، مرقس 6: 34). ويعتبر يسوع نفسه مرسلاً إلى الخراف الضالة من آل إسرائيل (متى 15: 24، 10: 6، لوقا 19: 10)، ويجمع حوله " القطيع الصغير"، أي التلاميذ (لوقا 12: 32)، وهم نواة جماعة الأزمنة الأخيرة التي وعدها الله بملكوت القديسين (راجع دانيال 7: 27). وسوف يلقى القطيع اضطهادات الذئاب الحاطفة من الخا رج (متى 7: 16، رومة 8: 36)،

والذئاب المقنعة في ثوب النعاج من الداخل (متّى 7: 15). وسوف يتفرق، ولكن، بحسب نبوة زكريّا، سيجمعه الراعي المطعون في جليل الأم (متى 26: 31- 32، زكريا 13: 7). وأخيراً، في آخر الأزمنة، سوف يفصل رب النعاج الأبرار عن الأشرار (مّتى 25: 31- 32). ويقدم كتبة آخرون للعهد الجديد بهذه الروح عينها "راعي الخراف العظيم" (عبرانيين 13: 20)، وهو أكبر من موسى، و"راعي الرعاة" (1 بطرس 5: 4)، وراعي النفوس وحارسها، الذي أرجع النفوس الضالة وشفاها بجراحه (1 بطرس 2: 24-25). أخيراً، في كتاب الرؤيا، الذي يتبع، فيما يبدو، تقليداً دخيلاً يبرز صفة المسيا المنتظر، يصبح المسيح الحمل راعياً يهدي إلى ينابيع ماء الحياة (رؤيا 7: 17)، ويقرب الوثنيّين بعصا من حديد (19: 15: 12: 5). وفي الإنجيل الرابع، تشكل هذه البيانات المتفرّقة مشهداً عظيماً، يقدم فيه صورة الكنيسة الحيّة تحت عصا الراعي الواحد (يوحنا10). ولكن ببدو فيه فارق دقيق: ليس الملك هو المقصود، سيد القطيع، بقدر ما هو ابن الله الكاشف لذويه محبّة الآب، حيث يسترجع يسوع في كلامه المعطيات السابقة ويتعمّق فيها. فمثلما ورد في حزقيال 34: 17، يتعلق الأمر بموضوع دينونة (يوحنّا 9: 39)، ويشبه إسرائيل نعاجاً مستنزفة (حزقيال 34: 3)، مسلمة "للسرّاق ولصوص" (يوحنا 10: 1 و10)، مشتتة (حزقيال 34: 65 و12، يوحنا 10: 12). فإن يسوع، مثل ما قيل عن يهوه، يخرجها و"في مرعى صالح يرعاها" (حزقيال 34: 10- 14، يوحنا 10: 11 و3 و9 و16). فحينئذ تعرف الربّ (حزقيال 34: 27 و30، يوحنا 10: 15) الذي يخلصها (حزقيال 34: 22، يوحنا 10: 9)0 إن "الراعي الواحد" المنتظر (حزقيال 34: 23)، يعلن يسوع أنه هو بالذات (يوحنا 10: 11). ويوضّح يسوع أيضاً أنّه هو الوسيط الوحيد، الباب الذي به نصل إلى الخراف (10: 7) ومنه نخرج إلى المرعى (10: 9- 10). هو وحده الذي يقوض السلطة الرعوية (راجع 21: 15- 17)، وهو وحده الذي يعطي الحياة في ملء حرية الدخول والخروج (راجع عدد 27: 17). وعلى المعرفة" المتبادلة بين الراعي وخرافه (يوحنّا 10: 3- 4 و14- 15)، يقيم يسوع حياة جديدة مبنية على المحبة المتبادلة التي توحد بين الآب والابن (14: 20، 15: 10، 17: 8- 9 و18- 23). وأخيراً،

فإنَ يسوع هو الراعي المثالتي، لأنه يبذل نفسه عن الخراف (10: 15 و17- 18). فهو ليس "مضروباً" فحسب (متىّ 26: 31، زكريا 13: 7)، بل إنّه بذل نفسه باختياره (يوحنا 10: 18). والنعاج المشتتة التي يجمعها تأتي على السواء من حظيرة إسرائيل ومن الأمم (10: 16، 11: 52). أخيراً، فإن القطيع الواحد الذي جمعه يسوع هكذا يظلّ موحّداً إلى الأبد، لأن محّبة الآب القدير هي التي تحفظه وتكفل له الحياة الأبدية (10: 27- 30).

.2الكنيسة ورعاتها:

في نطر القديس يوحنا، يعتبر الحديث عن الراعي الصالح الإنطلاقة الأولى لتأسيس الكنيسة. يرحّب يسوع بالمولود الأعمى بعد شفائه، وقد طرده من المجمع رؤساء إسرائيل الأشرار. ويكلف بطرس، بعد القيامة، برسالة رعاية الكنيسة جمعاء (21: 16). ويتولى "رعاة " آخرون (أفسس 4: 11) مهمة السهر على الكنائس وهم الشيوخ والأساقفة (1 بطرس 5: 31، أعمال 20-28) واقتداء بالرب، يجب على هولاء الرعاة أن يطلبوا " النعجة الضالة (متى 18: 12-14)، ويكونوا على يقظة من الذئاب الخاطفة ممّن لم يشفقوا على القطيع"، ومن العلماء الكذبة الذين يجذبون الناس إلى الضلال (أعمال 20: 28-30). وتوحي مجرّد تسمية "الراعي " بفضائل الرعاة ومسلك يهوه في العهد القديم. ويذكر العهد الجديد ببعض سمات هذا المسلك: يجب على الرعاة أن يرعوا كنيسة الله بحمية ونزاهة (راجع حزقيال 34: 2- 3)، وأن بصبحوا مثالاً للقطيع. حينذاك يمنحهم "رئيس الرعاة أكليلاً من المجد لا يذوى" (1 بطرس 5:3-4).

++

رحمة

مقدمة

العهد القديم

مقدمة

إن المصطلحات المتداولة. المتأثرة بلا شك باللغة اللاتينية المستعملة قديماً في الكنيسة. لا تميَز بين الرحمة والرأفة والصفح. وهذه المطابقة، وإن كان لها ما يبررها، فهي تعرّضنا لإهمال المعاني العملية والمتنوعة التي كان بنو إسرائيل يعلقونها على ما نطلق عليه هذه التسمية،بموجب خبرتهم الطويلة. ففي عرفهم فعلاً، تقع "الرحمة" في ملتقى تيارين من الفكرهما: الرأفة والأمانة. يعبّر اللفظ الأول "الرأفة" بالعبرية (راحاميم) على الارتباط الغريزي الكائن بكائن آخر. ويتمركز هذا الاحساس. بحسب العقلية السامية في بطن الأم (رحيم) (1 ملوك 3: 26)، وفي

أحشاء (راحاميم)، قد نقول قلب الأب (إرميا 31: 20، مزمور 103: 13) أو الأخ (تكوين 30:43). وهو الحنان الذي يظهر تلقائياً في التصرف من إبداء الشفقه بمناسبة حادث التيم (مزمور 106: 45)، أو الصفح عن الإها نة (دانيال 9: 9). أما الكلمة العبرية الثانية (حيسيد) فتترجم في التيونانية eleos وتعني هي الأخرى الرحمة ولكنها تشير إلى التقوى أي العلاقة الروحية التي تربط كائنين معاً، وتتضمن الأمانة. وبذلك تتخذ الرحمة أساساً راسخاً فلا تعود بعدُ مجرد طيبة غريزية قد يخطئها التوفيق في شأن موضوعها أو مضمونها. بل تظل طيبة واعية ومقصودة، هي استجابة لالتزام داخلي. فهي اذاً، أمانة نحو الذات. والترجمة لهذه الألفاظ العبرية والتيونانية، في اللغات الحديثة تتراوح بين الرحمة والمحبة، مجتازة معان مختلفة: الحنان، الشفقة، والرأفة، والحلم، والطيبة، بل حتى النعمة (بالعبرية: حين) وإن كان هذا اللفظ يتضمن مفهوماً أوسع. وبالرغم من هذا التنوع، فلس من المحال أن نحيط بمفهوم الكتاب المقدس ععن الرحمة. فمن البدايةحتى النهاية يظهر الله حنانه تجاه الشقاء البشري. وعلى الإنسان. بدوره، أن يظهر رحمة نحو قريبه، تمثلاً بخالقه.

العهد القديم

أولاً: إله الرأفات

عندما يدرك الإنسان أنه تاعس أو خاطئ، حينئذ ينكشف له- بوضوح متزايد- وجه الرحمة اللانهائية.

.1نجدته للبائسين:

لا يتوقف مرنم المزامير من أن يطلق صراخ النجدة "ارحمني يا رب" (مزمور 4: 2،6: 3، 9: 14، 25: 16). وتسابيح الشكر "احمدوا الرب لأن إلى الأبد رحمته (حيسيد)" (مزمور 107: 1). وهذه الرحمة لا يتوقف الله عن ابدائها نحو الصارخين التيه في ضيقاتهم، مثلاً نحو البحارة المحفوفين بالمخاطر (مزمور

107: 23). كما يبدي رحمته لسائر "بني آدم" أياً كانوا. وهو يظهر نفسه، في الواقع، المدافع عن المسكين، والأرملة، والتيتيم، فهو يشملهم بعطف خاص. ويبدو أن هذا الاقتناع الراسخ لدى الرجال الأتقياء، مؤسس على اختبارات بني إسرائيل، وقت الخروج من أرض مصر. ومع أن كلمة "رحمة" لا ترد في سرد قصة الخروج، إلا أن تحريرهم من مصر قد وصف بأنه عمل من أعمال الرحمة الإلهية. والروايات الأولى بشأن دعوة الله لموسى توحي بذلك بوضوح، "إني قد نظرت إلى مذلة شعبي... وسمعت صراخهم.... وعلمت بكربهم. فنزلت لأنقذهم" (خروج 3:7-8 و16- 17). وفيما بعد، سوف يفسّر التقليد الكهنوتي قرار الله بأمانته للعهد (6: 5). فالله، في رحمته، لا يحتمل مذلّة شعبه المختار. وكأنه، إذ دخل في عهد مع إسرائيل، جعله كائناً من جنسه (راجع أعمال 17: 28 29)، إذ هو يرتبط به إلى الأبد بحنان فطري.

.2خلاص للخطأة:

ومع ذلك، فماذا يحدث لو أن ذلك الشعب المختار فصل نفسه عن الله بخطيئته؟ إن الرحمة سوف تغلب أيضاً، أقلّه إن لم يقسوا قلوبهم، لأن الله، إذ يفجع للعقاب المريع المترتب على الخطيئة، يرغب في أن يخلص الخاطئ. وهكذا تكون الخطيئة نفسها وسيلة لإدخال الإنسان، بمزيد من العمق، في سر الحنان الإلهي.

أ) الاعلان الأساسي:

على جبل سيناء، سمع موسى الله يكشف عن عمق ذاته. بعد جحود الشعب المختار مباشرة، يؤكد الله، أنه حرّ في أن يرحم من يشاء (خروج 33: 19)، ويعلن بأنه، دون مساس بقداسته، يستطيع حنانه الإلهي أن يتغلب على الخطيئة. "الرب إله رحوم وحنون طويل الأناة، كثير المراحم والوفاء، يحفظ الرحمة لألوف، ويغفر الذنب والمعصية والخطيئة. ولا يتزكّى أمامه الخاطئ ويفتقد ذنوب الآباء... حتى الجيل الثالث والرابع" (خروج 34: 6- 7). يدع الله عواقب الخطيئة تحلّ بالخاطئ

حتى الجيل الرابع. وبهذا يبين جدية الخطيئة. أما رحمته، فإذ تبقى كاملة لألف جيل، تجعله يصبر إلى ما لا نهاية. تلك هي الوتيرة التي سوف تسير عليها علاقات الله بشعبه حتى مجيء ابنه.

ب) رحمة وعقاب:

طوال كل التاريخ المقدس فعلاً، يظهر الله أنه، وإن كان عليه أن يعاقب شعبه عن خطاياهم، إلا أنه تأخذه الشفقة بهم، بمجرد أن يصرخوا التيه من أعماق شقائهم (مزمور 130: 1). ويبرز كتاب القضاة هذا التتابع بين الغضب الإلهي الذي يلتهب ضد الشعب المتمرد، وبين الرحمة التي ترسل له مخلصاً (قضاة 2: 18). وسوف يلق اختبار الأنبياء على هذا التاريخ نبرات ذات طابع إنساني رفيع. فيعلن هوشع أنه، رغم أن الله قرر ألا يعود يرحم إسرائيل بعد (هوشع 1: 6)، وأن يعاقبهم، إلا أنه "ينثقب فيه فؤاده وتضطرم مراحمه "، فيعتزم ألا يدع غضبه يتفاقم (11: 8-9). وعليه فإن هذه العروس الخائنة سوف تدعى من جديد "مرحومة" (روحامه) أي أنها نالت رحمة (2: 23). وبينما ينذر الأنبياء بأبشع الويلات، فإنهم يعرفون رقة قلب الله. "التيس أفرايم ابناً" لي عزيزاً، ولداً يلد لي؟ فإني منذ كلَمته لم أزل أتذكره، فلذلك حنت أحشائي التيه. إني سأرحمه رحمة " (إرميا 31: 20، راجع اشعيا 49: 14 7:54،15).

جـ) رحمة وتوبة:

وإن كان الله يعدل هكذا عن قصده، أمام مشهد الشقاء الذي تسببه الخطيئة، فذلك راجع إلى أنه يريد رجوع الخاطئ التيه وتوبته. وإن كان يقود شعبه إلى البرية مرة أخرى، فذلك لأنه. يريد أن "يتكلم إلى قلوبهم" (هوشع 2: 16). وبعد السبي، يهدف الرب أن يكون رجوعهم إلى الأرض رمزاً إلى رجوعهم التيه أي إلى الحياة (إرميا 12: 10، 33: 26، حزقيال 33: 11، 39: 25، إشعيا 14: 1، 49: 13). كلا،

"لا يحقد الله إلى الأبد" (إرميا 3: 12- 13)، إنما يريد أن يعترف الخاطئ بشره. "ليتب المنافق إلى الرب فيرحمه، وإلى إلهنا فإنه يكثر الغفران" (إشعيا 55: 7.(

د) استغاثة الخاطئ:

يحتفظ اسرائيل في صميم قلبه بالاقتناع برحمة إلهية لا تقاس بما هو بشري. "لأنه يضرب ويشفي، يجرح ويعصب" (هوشع 6: 2). "من هو إله مثلك، غافر للإثم، وصافح عن المعصية لبقيّة ميراثه، لا يمسك إلى الأبد غضبه، لأنه يحب الرحمة. يرجع ويرأف بنا ويدوس آثامنا، ويطرح في أعماق البحر جميع خطايانا" (ميخا 7: 18- 19). وهكذا تدوّي، بلا انقطاع، صرخة صاحب المزامير: "إرحمني يا الله بحسب رحمتك، وبحسب كثرة رأفتك أمح معاصيّ" (مزمور 51: 1(

.3رحمة شاملة:

لا يحدّ الرحمة الإلهية سوى قساوة قلب الخاطئ (إشعيا 9: 16، إرميا 16: 5 و 13)، إلا أن الشعب الإسرائيلي ظلّ مدة طويلة يعتبرها وقفاً عليه وحده. ولكنّ الله، بسخائه المذهل، بدّد أخيراً هذه البقيّة من التفكير البشري الضيق (راجع هوشع 11: 9). وبعد انتهاء السبي، فهم الشعب هذا الدرس. وتتهكم قصة يونان النبي بذوي الآفاق الضيقة الذين بضعون حداً لحنان الله اللانهائي (يونان 4: 2). وبصرخ كتاب يشوع بن سيراخ بوضوح: "رحمة الإنسان لقريبه، أما رحمة الله فلكل ذي جسد" (سيراخ 18: 13). وأخيراً، يجمع صاحب المزامير التقليد الإجماعي لبني اسرائيل (خروج 34: 6، ناحوم 1: 3، يوئيل 2: 13، نحميا 9: 17، مزمور 86: 15، 140: 8)، بكيفية رائعة تخلو من كل انغلاق: "الرب رؤوف رحيم طويل الأناة وكثير الرحمة، ليس على الدوام يسخط، ولا إلى الأبد يحقد. لا على حسب خطايانا عاملنا، ولا على حسب آثامنا كافأنا. كرأفة أب ببنيه رئف الرب بالذين يتقونه، لأنه عالم بجبلتنا، وذاكر أننا تراب" (مزمور 103: 108 و 13- 14)، "طوبى لجميع

الذين ينتظرونه لأنه يترأف بهم" (إشعيا 35: 18)، "فإن إلى الأبد رحمته" (مزمور 136)، "فإن عند الرب الرحمة " (مزمور 130: 7).

ثانياً: يطلب الله الرحمة

إن كان الله كلي الرأفة، فكيف لا يطالب خلائقه أن يعاملوا بعضهم بعضاً برأفة متبادلة؟ إلا أن هذه العاطفة ليست طبيعية عند البشر. وقديماً قال المثل اللاتيني: "الإنسان ذئب لأخيه الإنسان". وقد عرف داود ذلك تماما، وهو الذي فضل أن "يقع في يد الرب لأن مراحمه كثيرة، من أن يقع في أيدي الناس" (2 صموئيل 24: 14). وفي هذه الناحية أيضاً سوف يتولى الله تهذيب شعبه تدريجياً. ف يوبّخ الوثنيين لأنهم أفسدوا المراحم (عاموس 1: 11). ومشيئته هي أن يتمم الإنسان وصية المحبة الأخوية (راجع خروج 22: 26(، مفضلاً إياها على تقديم الذبائح والمحرقات (هوشع 4: 2، 6: 6)، وأن يكون إجراء العدل متوّجاً بالمحبة الرقيقة (ميخا 6: 8). ويقوم الصوم الحقيقي في العطف على المسكين، والأرملة، والتيتيم، وآلا يتوارى الإنسان عن لحمه (إشعيا 58: 6- 11، أيوب 31: 16- 23). حقاً، ظلَ مضمون المحبة الأخوية عصوراً في نطاق العنصر أو المعتقد الذي ينتمي التيه الإنسان (لاويين 19: 18)، ولكنّ الله بمثاله يرفع الحواجز و يوسع القلب البشري تدريجاً على مستوى قلبه الإلهي "أنا الله، لا إنسان (هوشع 11: 8، راجع إشعيا 55:) وسوف يتسع الأفق، خاصة بفضل وصية تحريم الانتقام، وتجنّب الحقد. ولكن لن تتوضح الرؤية تماماً إلا مع ظهور كتب الحكمة الأخيرة التي تمهّد مسبقاً لرسالة يسوع في هذا الشأن. فالصفح يجب أن يمد إلى كل إنسان " (سيراخ27: 0 3 إلى 28: 7).

العهد الجديد

أولاً: ملامح الرحمة الإلهية

.1يسوع، رئيس الأحبار الرحيم (عبرانيين 2: 17:)

فلما كان على يسوع أن يتمم القصد الإلهي، أراد أن يشابه إخوته في كل شيء، لكي يختبر شقاء هؤلاء الذين جاء لينقذهم. لذا اتّسمت كل تصرفاته بالرحمة الإلهية، ولو أن الإنجيليين لم يطلقوا عليها هذه التسمية. ولقد اهتم لوقا الإنجيلي اهتماماً خاصاً بتوضيح هذا الجانب فالمفضلون إلى قلب يسوع هم الفقراء (لوقا 4: 18، 7: 22)، ويجد الخطأة فيه "صديقاً" لهم (7: 34)، وهو، من ناحيته، لا يخشى معاشرتهم (5: 27 و30، 15: 1- 2، 19: 17). وهذه الرحمة التي يبديها يسوع بصفة عامة نحو الجموع (متى 9: 36، 14: 14، 5 9: 32)، تتميز في إنجيله بطابعها الشخصي. فنراه تارة يصنع رحمة نحو أرملة نائين الثكلى في "ابنها الوحيد" (لوقا 7: 13)، وتارة نحو هذا الأب المفجوع في ابنه (8: 42، 9: 38 و42). وأخيراً، يعامل يسوع المرأة والغريب معاملة تتميز بالرحمة. ويصل الطابع الشامل للرحمة إلى كماله "فكل بشر يعاين خلاص الله" (3: 6). وإن كان يسوع قد أشفق هكذا على الجميع، فلا نعجب إن كان البائسون يقصدونه كأنهم يقصدون الله نفسه، صارخين التيه "رحماك سيدي (kyrie eleison) " متى 15: 22، 17: 15، 20: 30-31).

.2قلب الله الآب:

وهذا الوجه من الرحمة الإلهية الذي أظهره يسوع خلال تصرفاته، قد أراد رسم معالمه لكل زمان. فحتى الخطأة الذين حرمهم الفريسيون المتزمتون من الملكوت، يعلن لهم بشارة الرحمة اللانهائية، بحسب اتجاه وعود العهد القديم الأصلية. ويسرّ قلب الله، لا هؤلاء الأبرار في أعين أنفسهم، بل الخطأة التائبون الذين شبههم بالخروف أو الدرهم اللذين عثر عليهما بعد ضياعهما (لوقا 15:7 و 10). يترقّب الأب بشوق جزيل عودة ابنه الضال، وإذ يراه من بعيد تتحرك عواطفه ويركض ليحتضنه (15: 20) لقد انتظر الله طويلاً، ولا زال ينتظر بصبر بني إسرائيل الذين لا يرجعون عن ضلالهم، وهم أشبه بشجرة التين التي لا تثمر (13: 6- 9.(

.3الرحمة المتفاضلة:

الله حقاً هو "أبو المراحم" (2 كورنتس 1: 3، يعقوب 5: 11)، الذي منح بولس رحمته (1 كورنتس 7: 25، 2 كورنتس 4: 1، 1 تيموتاوس 1: 13)، وعد بها جميع المؤمنين (متى 5: 7، 1 تيموتاوس 1: 2، 2 تيموتاوس 1: 2، تيطس 1: 4، 2 يوحنا 3). وهذا التحقيق لقصد الله الرحيم في الخلاص والسلام الذي تغنت به الأناشيد في فجر الإنجيل (لوقا 1: 50 و54 و72 و78)، يعلنه بولس بوضوح، بكل مافيه من سعة وسخاء. وقمة رسالته إلى أهل رومة قائمة على هذا الإعلان. فبينما وصل الأمر بالتيهود إلى حد تجاهل الرحمة الإلهية، معتبرين أنهم ينالون البر، بفضل أعمالهم، وحفظهم الشريعة، يصرح بولس بأنهم هم أيضاً خطأة، يحتاجون إلى الرحمة عن طريق التبرير بالإيمان. ومقابل هؤلاء التيهود، فإن الوثنيين الذين لم يحظوا بمواعيد من الله، بدأوا بدورهم يُجتَذبون نحو مجال الرحمة اللانهائية. فينبغي أن يعترف الجميع بأنهم خطأة حتى ينعموا كلهم برحمته. "لأن الله أغلق على جميع الناس في العصيان ليصنع الرحمة بهم جميعاً" (رومة 11: 32).

ثانياً: كونوا رحماء

إن الكمال الذي يتطلَّبه المسيح من تلاميذه، بحسب متى 5: 48، يقوم، وفقاً لإنجيل لوقا 6: 36، في إبداء الرحمة: "كونوا رحماء كما أن أباكم رحيم" (لوقا 6: 36). هذا شرط أساسي لدخول ملكوت السموات (متى 5: 7)، يردده يسوع من جديد بعد هوشع النبي (متى 9: 13، 12: 7). هذا الحنان يجب أن يجعلني أنا، أسوة بالسامري الصالح (لوقا 10: 30- 37)، قريباً من الشخص البائس الذي تجمعني به الصدف، ورحيماً بمن يكون قد أساء التي (متى 18: 23- 35)، لأن الله قد منحني رحمته (متى 18: 32- 33). وهكذا سوف تدان بقدر الرحمة التي نكون أظهرناها لشخص يسوع ذاته، ولو على غير علم منا (متى 25: 31 - 46). وبينما ينصب الغضب الإلهي على الوثنيين لتجردهم من الرحمة (رومة 1: 31)، يجب على المسيحي أن يبدي المحبة و"العطف" (فيلبي 2: 1)، وأن يكون قلبه عامراً بالشفقة (أفسس 4: 32، 1 بطرس 3: 8). فلا يجوز له أن يغلق أحشاءه لأخ يقع في عوز، لأن محبة الله لا تستقر إلا فيمن يمارسون الرحمة (1 يوحنا 3: 17).

رسل

مقدمة

يعطي العهد الجديد لقب "رسول" لعديد من الشخصيات: أولاً للتلاميذ الاثني عشر الذين اختارهم يسوع لتأسيس كنيسته (متى 10: 2، أعمال 21: 14)، ثم لبولس رسول الأمم (رومة 11: 13). ولكن يعتاد بولس أن يعطي لكل من سلوانس، وتيموتاوس (1 تسالونيكي 2: 7) وبرنابا (1كورنتس 9: 6) اللقب نفسه الذي يحمله هو. فبجانب بطرس والاثني عشر، نرى "يعقوب وجميع الرسل" (1 كورنتس 15: 5- 7، راجع غلاطية 1: 19)، ولندع جانباً الكلام عن عطية الرسالة (1 كورنتس 12: 28، أفسس 4: 11)، أو عن الرسل الكذابين، أو "الرسل الأكابر" الذين يندّد بهم بولس (2 كورنتس 11: 5 و 13، 12: 11). فاستخدام هذا اللقب بهذا القدر من التوسع، من شأنه أن يشير مشكلة: ما هي الصلة التي تربط بين هؤلاء "الرسل" المتنوعين؟ ولحل هذه المشكلة، حيث إننا لا نجد تعريفاً واضحاً في العهد الجديد للعمل الرسولي يناسبهم جميعاً، ينبغي أن ندرس كل الشخصيات

المختلفة على حدة، بعد أن نكون قد جمعنا البيانات المتعلقة بهذا اللفظ وبهذه الوظيفة في المجالات غير المسيحية. فالاسم (apostolos) لا يفيد، في التيونانية الفصحى، المعنى الذي نعطيه إياه (فيما عدا هيرودتس ويوسيفوس اللذين،فيما يبدو، ينقلان الآسلوب المسيحي)،ولكنَ الفعل الذي يشتقّ منه(apostello)، "يرسل "، يعبر عن مضمونه تماماً، ونستطيع توضيحه بما يقابله في العهد القديم والعادات الجارية في التيهودية. فالعهد القديم يتضمن إشارات إلى السفراء الذين ينبغي احترامهم قدر احترام الملك الذي يوفدهم (2 صموئيل 10)، و يمارس الأنبياء ارسالتيات " من النوع نفسه (راجع إشعيا 6: 8، إرميا 1: 7، إشعيا 61: 31)، ولو أنه لم يطلق عليهم لقب رسول. إلا أن يهود مدرسة الربانيين، بعد عام 70، ألفوا نظام المرسلين الرسميين (شليحين)، ويبدو أن هذا النظام كان مستخدماً من قبل هذه الفترة. وتشهد بذلك نصوص العهد الجديد ذاتها. فبولس "يلتمس رسائل إلى مجامع دمشق "، حتى يضطهد أتباع ملّة يسوع (أعمال 9: 2//): فهو مندرب شرير يحمل رسائل رسمية (راجع أعماد 28: 21 22). وتقتبس الكنيسة هذا العرف، عندما ترسل من أنطاكيا وأورشليم، برنابا وسيلا ومعهما رسائلهما الرسمية (15: 22)، أو عندما تجعل من برنابا وبولس مندوبيهما (أعمال 11: 30، 13: 3، 14: 26، 15: 2). ويرسل بولس نفسه أخوين هما رسولا apostoloi إلىالكنائس (2 كورنتس 8: 23). وبحسب كلمة يسوع التي لها ما يماثلها من قبل في الأدب التيهودي، يمثل الرسول من يرسله: "ماكان عبد أعظم من سيده، ولاكان رسول أعظم من مرسله " (يوحنا 13: 16). لذلك، فإذا قدرنا الأمور بما جرى عليه العرف في تلك الحقبة، لا يكون الرسول أولاً مرسلاً، ولا رجلاً بدفعه الروح، بل ولا حتى شاهداً: إنما هو مبعوث ومندوب، ومفوض بمطلق الصلاحية، وسفير.

أولاً: الاثنا عشر والرسالة

قبل أن نعطي "الرسالة" حقاً في لقب، فهي أساساً عمل ووظيفة. إذ (نه في الواقع، لم يطلق لقب "رسول " بصورة متميزة على الاثني عشر (متى 10: 2)، إلا بعد مرور فترة من التطور البطيء، كما أنه لم يوضح على لسان يسوع إلا بعد فترة

متأخرة (لوقا 6: 13). ورغم هذا اللقب السامي لا يؤول إلا إلى الاثني عشر، فإننا نرى أيضاً أن آخرين غيرهم يمارسون معهم وظيفة جديرة بأن توصف "بالرسولية."

.1الرسل الاثنا عشر:

منذ مطلع حياته العامة، أراد يسوع أن يتضاعف حضوره وأن ينشر رسالته بواسطة رجال يكونون مسحاء آخرين. فهو يدعو التلاميذ الأربعة الاوّل، لكي يصبحوا صيادي بشر (متى 4: 18- 22//). وقد اختار اثني عشر ليكونوا "معه "، ولكي، على مثاله، يبشروا بلإنجيل ويطردوا الشياطين (مرقس 3: 14 //) ويوفدهم في إرسالتية" خاصة لكي يتكلموا باسمه (مرقس6: 6- 13)، مزوداً اياهم بسلطانه: "من قبلكم قبلني، ومن قبلني، قبل الذي أرسلني" (متى 10/4//)، وهو يكلفهم بتوزيع الخبز في البرية (متى 14-19//)، ويوليهم سلطة خاصة على الجماعة التي ينبغي أن يدبروها (متى 16: 18، 18: 18). و باحتصار، يشكّل الاثنا عشر ر أسسه إسرائيل الجديد الذي سوف يدينونه في التيوم الأخير (متى 19: 28//)، وهذا ما يرمز التيه عدد12 في الجماعة الرسولية. وإياهم يكلف القائم من بين الأموات والحاضر معهم إلى منتهى الدهر،.كلمة إيجاد تلاميذ له وتعميد جميع الأمم (متى 28: 2018). لذلك يظهر أنه لا بد من اختيار رسول في محل يهوذا، حتى تعود صورة إسرائيل الجديد في الكنيسة الناشئه (أعمال 1: 15-16). فيجب أن يكونوا شهوداً للمسيح، أي أن يشهدوا أن المسيح الذي قام من بين الأموات هو يسوع نفسه الذي صاحبوه وعايشوه (1: 8 و2)، وهذه هي الشهادة الوحيدة التي تضفي إلى عملهم الرسولي- بالمعنى الأقوى- للفظ طابعه الفريد. وهكذا يصبح الاثنا عشر أساس الكنيسة إلى الأبد: "يقوم سور المدينة على اثني عشر أساساً، على كل منها اسم من أسماء رسل الحمل الاثني عشر" (رؤيا 21: 14.)

.2رسالة الكنيسة الناشئة:

وإن كان الاثنا عشر هم الرسل بالمعنى الأمثل وهذا ما يجعلنا أن نقول بأن الكنيسة " رسولية " إلا أن رسالة الكنيسة بالمعنى الأعم لا تنحصر في نشاط الاثني عشر. فكما أن المسيح " الرسول" apostolos " في (عبرانيين 3: 1)، قد أراد أن يؤسس هيئة. خاصة تنشر حضوره وكلامه، فكذلك ينقل الاثنا عشر إلى آخرين، لا امتيازهم كهيئة شهود للقيامة وهو غيرقابل للنقل وإنما كممارسة التكليف الرسولي. ومن قبل، رأينا موسى في العهد القديم، يسلم كامل سلطاته إلى يشوع (عدد 27: 18)، وكذلك، أراد يسوع أن يستمر التكليف الرعائي المسلم إلى الاثني عشر خلال الأجيال: فمع احتفاظه برابطة خاصة تربطه بهم، فإن حضوره وهو قائم من بين الأموات سوف يتجاوز بما لا نهاية، دائرتهم الضيّقة. فمنذ حياته العامة، قد مهّد يسوع نفسه الطريق أمام هذا الامتداد في التكليف الرسولي. فعلى جانب التقليد السائد الذي كان يذكر رسالة الاثني عشر، قد حفظ لوقا تقليداً آخر، بموجبه "أقام يسوع اثنين وسبعين (تلميذاً) آخرين ثم أرسلهم... يتقدمونه" (لوقا 10: 1). وتتضمن هذه الإرسالتية الموضوع نفسه الخاص بالاثني عشر، والطابع الرسمي نفسه: "من سمعكم سمعني، ومن أعرض عنكم أعرض عني، ومن أعرض عني، أعرض عن الذي أرسلني" (لوقا 10: 16، راجع متى 40:10). ففي فكر يسوع، لا يقتصر التكليف الرسولي إذن على الاثني عشر. ويعمل الاثنا عشر أنفسهم بهذه الروح، فمنذ اختيارهم متيّا، يعرفون أن عدداً كبيراً من التلاميذ يمكنههم توفير الشروط اللازمة: فالذي يعينه الله ليس رسولاً بالمعنى الحصري، إنما هو شاهد يكمل الاثني عشر (أعمال 1: 21- 22). وهناك رسول يستمتع بشهرة بولس نفسه (14: 4و14)، وهناك أيضاً السبعة شمامسة الذين اختارهم الاثنا عشر، كمعاونين لهم، فإنهم لا يسمون رسلاً (6: 61)، إلا أنهم يستطيعون مع ذلك تأسيس كنيسة جديدة: مثل فيلبس في السامرة، رغم أن سلطته محددة من قبل الاثني عشر (8: 14- 25). فالنشاط الرسولي باعتباره تمثيلاً رسمياً للمسيح القائم من بين الأموات، يبقى إلى الأبد مؤسساً على جماعة الاثني عشر، ولكن يمارسه جميع الناس الذين يكلفونهم ويمنحونهم السلطة.

ثانياً: بولس رسول الأمم

يؤيد اختيار بولس، بطريقته الخاصة، ما ألمح التيه يسوع على الأرض، عندما أرسل الاثنين والسبعين فضلاً عن الاثني عشر. فمن السماء، يرسل القائم من بين الأموات، بولس بالإضافة إلى الاثني عشر، وخلال هذا التكليف الرسولي، نستطيع أن نوضح طبيعة العمل الرسولي.

.1سفير المسيح:

عندما يؤكد بولس مراراً أنه "دعي" ليكون رسولاً (رومة 1: 1، غلاطية 1: 15)، حيث تراءى له القائم من بين الأموات (غلاطية 1: 16، 1 كورنتس 9: 1، 15: 8، راجع أعمال 9: 5 و 27)، فإنه يبيَن أن أصل رسالته راجع إلى دعوة خاصة. فلم "يرسَل" من قبل البشر (حتى وإن كان هؤلاء هم الرسل) وإنما من قبل يسوع شخصياً. وهو يذكّر بهذا الأمر خاصة عندما يتمسك بسلطانه الرسولي: "فنحن سفراء المسيح، وكأن الله يعظ بألسنتنا" (2 كورنتس 5: 20)، "ما أسمعناكم... لم تتقبلوه على أنه كلام بشر، بل على أنه كلام الله" (1 تسالونيكي 2: 13). فالغبطة لمن "قبلوه كأنه ملاك الله، بل المسيح يسوع" (غلاطية 4: 14). فالرسل "عاملون مع الله" (1 كورنتس 3: 9، 1 تسالونيكي 3: 2). وأكثر من ذلك، تتم خلالهم خدمة المجد الخالد (2 كورنتس 3: 117). وحتى لا يحول السفير هذا السلطان، وهذا المجد، لصالحه الخاص، يتعرض الرسول لبغض العالم، وها هو ذا يضطهد من أعدائه، ويسلم للموت حتى يعطي الحياة للبشر (2 كورنتس 4: 7، 6: 10، راجع 1 كورنتس 4: 9- 13). ومن الناحية العملية، يمارس الرسول السلطة من حيث تعليم العقيدة، والحدمة والتدبير. وكثيراً ما يستعين بولس بسلطته التعليمية التي تؤهله، في رأيه، لإلقاء الحرم "على كل من عساه يبشر بإنجيل" خلاف إنجيله (غلاطية 1: 8- 9). ويعلم بولس أنه قادر على تفويض سلطاته الخاصة إلى غيره، كما هو الحال عندما يرسم تيموتاوس بوضع يديه عليه (1 تيموتاوس 4: 14، 2 تيموتاوس 1: 6)، الأمر الذي يستطيع هذا التلميذ أن يقوم به بدوره (1 تيموتاوس

5: 22). وأخيراً، يباشر الرسول بولس هذه السلطة بمقتضىسلطان حقيقي على الكنائس التي أسسها، أو تلك التي كلف بها: فهو يحكم ويفرض جزاءات (1كورنتس5: 53، 1تيموتاوس 1: 20) ويسوي كل الأمور أثناء مروره مرحلياً (1 كورنتس 11: 34، 2 كورنتس 10: 13- 16، 2 تسالونيكي 3: 4)، ويعلم كيف توجب الطاعة على الجماعة (رومة 15: 8 1، 1 كورنتس 14: 37، 2 كورنتس 13: 3)، في سبيل الإبقاء على وحدة الشركة (1 كورنتس 5: 4). ولكنّ هذه السلطة ليست طاغية (2 كورنتس 1: 24)، و إنما هي خدمة (1 كورنتس 9: 19)، يتولاها راع " (أعمال 0 2: 28، 1 بطرس 5: 2- 5)، يعلم عند الاقتضاء كيف يتنازل عن حقوقه (1 كورنتس 9: 12). فبدلاً من أن يثقل على المؤمنين، يعاملهم معاملة الأب، ويعطف عليهم عطف الأم (1 تسالونيكي 2: 7- 12)، ويقدم لهم قدوة في الإيمان (1 تسالونيكي 1: 6، 2 تسالونيكي 3: 9، 1 كورنتس 4: 16).

.2وضع بولس الفريد:

في هذا الوصف الأمثل لعمل الرسول، قد يرى بولس عن طيب خاطر، ماكان ينتظره من معاونيه، من تيموتاوس (راجع 1 تسالونيكي 3: 2) وسلوا نس اللذين يصفهما بأنهما رسولان (2: 75)، أو ايضاً من ستنيس وأبلس (1 كورنتس 4: 9). ولكن قد كان لبولس مكانة فريدة في نشاط الكنيسة الرسولية، فهو رسول الأمم، وله فهم خاص لسر المسيحٍ، وإذا كان هذا الدور الفريد في التدبير المسيحي مرتبطا بشخصه، ومن قبيل المواهب الروحية، فلا يمكن تسليمه إلى غيره.

.3رسول الأمم:

لم يكن بولس الأول في حمل الإنجيل إلى الوثنيين. فمن قبل، قد بشر به فيلبس السامريين (أعمال 8)، وقد نزل الروح القدس على الوثنيين في قيصرية (أعمال 10). ولكن قد أراد الله، أن يعين، عند نشأة كنيسته، رسولاً مكلّفاً خصيصاً ببشارة

الوثنيين، بجانب بشارة التيهود. وهذا ما طلبه بولس من بطرس أن يعترف به. لا لأنه كان يريد بذلك أن يكون مرسلاً من بطرس: فإنه ظلّ المرسل من المسيح مباشرةً، ولكنه حرص أن يرجع إلى رئيس الاثني عشر، حتى "لا يسعى عبثاً"، ولا يتسبب في انقسام الكنيسة (غلاطية 1، 2.)

.4فهم بولس سرّ المسيح:

ألا وهو "المسيح في الأمم" (كولسي 1: 27). وقد سبق وتيقن بطرس في رؤيا أنه ليس هناك طعام نجس، أي لا يوجد شيء يفصل بين التيهود والأمم (أعمال 10: 10- 11 و18). ولكن نال بولس، بنعمة من الله، معرفة "خاصة لهذا السر" (أفسس 3: 4)، وهو مكلف بأن يعلنه إلى الناس. وفي سبيل إتمام هذا السر، يتحمل الاضطهاد، ويعاني الآلام ويلقى في السجن (كولسي 1 :24- 29، أفسس 3: 1- 21). هذه هي النعمة الخاصة ببولس، هي غير قابلة للنقل إلى غيره. أما مهمة السفارة عن المسيح، وحتى الوعي الروحي للعمل الرسولي، فيمكن أن يهبهما الروح لجميع الرسل (1 كورنتس 2: 6-16.)

ثالثاً: رسالة المؤمنين

لا نجد في العهد الجديد تعليماً صريحاً عن رسالة المؤمنين، ولكن نجد بعض وقائع تعتبر أساساً لهذه الرسالة الخاصة. فمع أنها وظيفة الاثني عشر وبولس، فقد كانت الكنيسة كلها تمارسها منذ أول عهدها. فعلى سبيل المثال كانت الكنيسة قائمة في أنطاكيا ورومة قبل أن يصل التيهما أحد الرسل. وبمعنى أوسع، يشمل العمل الرسولي كل أتباع المسيح، "وهم نور العالم وملح الأرض" (متى 5: 13- 14). ويجب عليهم جميعاً، كل في مستواه، أن يشتركوا في نشاط الكنيسة الرسولي مقتديين ببولس والاثني عشر، والرسل الأوّلين، في غيرتهم الرسولية.

رغبة

مقدمة

أولاً: الرغبة في الحياة
ثانياً: انحرافات الرغبة
ثالثاً: تحوّل الرغبة
رابعاً: رغبة في الإتحاد

مقدمة

إن قمة الكمال في البوذية هي أن "تقتل الرغبة". وكم تبدو شخصيات الكتاب المقدس، حتى أقربها إلى الله، بعيدة عن هذا الحلم. فالكتاب المقدس، بعكس ذلك، مليء بالصخب والتنازع بين كل أنواع الرغبات. وهو بالطبع لا يقرها كلها، فالرغبات الأكثر نقاوة ينبغي أن يجري تطهيرها جذرياً، وهي بذلك تستمد كل قوتها وتجعل لوجود الإنسان كل قيمته.

أولاً: الرغبة في الحياة

في أساس كل رغبات الإنسان يقوم فقره الأساسي واحتياجه الجذري لتكون له الحياة في الكمال وازدهار كيانه. هذه المعطيات الطبيعية تعتبر من مكونات النظام المقرر، والله يقدسها. فإن شعار ابن سيراخ: "لا تخسر يوماً صالحاً ولا يفتك حظ خير شهيّ" (سيراخ 14: 14)، لا يعبرعن الحكمة الكتابية العليا، ولكنه إن كان لم يقنن بمثابة مثل أعلى، إلا أن يسوع المسيح يفترض ذلك أساساً على الأقل، كرد فعل طبيعي لأنه إذ ضحى بحياته، فإنما "لتحيا الخراف وتفبض فيها الحياة" (يوحنا 10: 10). إن لغة الكتاب المقدس تؤكد هذا الوجود الطبيعي وهذه القيمة الإيجابية للرغبة. فإن الكثير من المقارنات تحرّك أحر الرغبات، "كما يشتاق الأيل إلى مجاري المياه" (مزمور 42: 2)،"وكما أن عني الأمة إلى يد سيدتها" (مزمور 123: 2)، أشد من انتظار الرقباء للصبح" (130: 6)، "تسمعني سروراً وفرحاً" (51: 10). وفي أكثر من مرة في الأنبياء وصاحب سفر التثنية ينسون وعيدهم أو وعودهم على

الأماني الثابتة للإنسان: أن يزرع وأن يبني وأن يتزوج (تثنية 28: 30، 20: 5-7، عاموس 5: 11، 9: 14، إشعيا 65: 21)، حتى الشيخ الذي "أراه الله مضايق كثيرة وشديدة"، ينبغي ألا يصرف النظر عن ترقبه مجيء الله أيضاً "ليزيد في قدره ويرجع فيعزّيه" (مزمور 71: 20- 21).

ثانياً: انحرافات الرغبة

ولأن الرغبة شيء أساسي لا يمكن اقتلاع جذوره، فقد تكون بالنسبة للإنسان محنة مستمرة ومحفوفة بالخطر. وإن كانت حواء قد خطئت فلأنها استسلمت لإغراء الثمرة المحرمة، التي "كانت طيبة المأكل، وشهية للعيون، ومنية للعقل" (تكوين 3: 6). ولأنها هكذا رضخت لرغبتها، ستكون المرأة من ثم ضحية هذه الرغبة التي تدفعها نحو زوجها، وستخضع لناموس البعل (3: 16). ففي الإنسانية تكون الخطيئة بمثابة رغبة متوحّشة رابضة للانقضاض، فينبغي أن يحكم ضبطها بكل قوة (4: 7). إن هذه الرغبة الهائجة هي الجشع أو الشهرة، "شهوة الجسد، وشهوة العين، وكبرياء الغنى" (1 يوحنا 2: 16، راجع يعقوب 1: 14- 15)، وسيادتها على الإنسانية، أنها هي العالم، ملكوت الشيطان. ولأن الكتاب المقدس يعرض تاريخ الإنسان، فهو مليء بالرغبات العارمة التي تعصف بالخاطئ. وباعتباره كلمة الله، يورد في فصوله وصف عواقب الرغبات الوخيمة. ففي البريّة، نجد شعب إسرائيل يتألم من الجوع، وبدلاً من أن يتغذى بالإيمان في كلمة الله (تثنية 8: 1- 5)، فهو لا يفكر إلا في البكاء والنحيب على لحوم مصر، ويوجه اهتمامه إلى السمان. وهكذا يهلك الآثمون، ويذهبون ضحية مطامعهم (عدد 11: 4-34). ويخضع داود لشهوته ويأخذ بتشاج امرأةً له (2 صموئيل 11: 42)، وبذلك تدلى سلسلة من الخطايا وصنوف الدمار. ونجد آحاب يقضي بإعدام نسله لأنه رضخ إلى نصيحة ايزابل ونهب كرم نابوت (1 ملوك 21). والشيخان يرغبان في سوسنة حتى إنهما يفقدان العقل (دانيال 13: 8 و 20)، ويدفعان ثمن هذه الخطيئة بحياتهما. وبشكل قاطع إذ تخاطب الشريعة القلب، مصدر الخطيئة، تحظّر الرغبة الآثمة: "لا تشته بيت...

امرأة... قريبك... " (خروج 20: 17). وسيعود المسيح فيكشف مرمى هذا المطلب الضروري، ولكنه لا يخلقه (متى 5: 28.(

ثالثاً: تحوّل الرغبة

إن التجديد الذي حققه الإنجيل هو أولاً في محاولة استخلاص ماكان مغلّفاً في العهد القديم، واخراجه بوضوح كلي: "ان ما ينبعث من القلب هوما ينجس الإنسان " (متى 15: 18). ثم يعلن الإنجيل خاصة كأمر أكيد، التحرر من الشهوات التي كانت تكبل الإنسان بالسلاسل. فهذه الأطماع، "هذا الجسد ينزع إلى الموتِّ " (رومة 8: 6). ولكن المسيحي الذي يفوز بروح الله يستطيع أن يسلك " سبيل رغبة الروح "، وأن "يصلب جسده وما في فيه من أهواء وشهوات" (غلاطية: 24، را جع رومة 6: 12، 13: 14، أفسس4: 22) بحيث ينقاد "سالكا سبيل الروح (غلاطية 5: 16). إن "رغبة الروح" وقد حررها المسيح. كانت قائمة من وقتها في الشريعة التي هي "روحية" بطبيعتها (رومة 7: 14). و إن كل تحرّك العهد القديم هو رغبة عميقة عند الله وخلال الرغبة في اكتساب الحكمة (أمثال 5: 19. سيراخ 1: 20) والحنين إلى أورشليم (مزمور 137: 5). و بدافع الرغبة في الصعود إلى المدينة المقدسة (128: 5) وإلى الهيكل (121: 1)، والرغبة في معرفة كلمة الله خلال كل صورها (119: 20 و131 و 174) " إنما تجري في العمق رغبة تستقطب كل الطاقات وتمكن من كشف النقاب عن الأوهام والتقليدات المزيفة (راجع عاموس 5: 18. إشعيا 58: 2)، ومن التغلب على كل الخداعات، وهي الرغبة الوحيدة في الله: "من لي في السماء غيرك؟ وعلى الأرض لم أبغِ معك أحداً، قد فني جسدي وقلبي، الله هو صخرة قلبي وحظي إلى الإبد " (مزمور 73: 25 -26 راجع 42: 2، 63: 2.(

رابعاً: رغبة في الإتحاد

وإذا كان في مقدورنا أن نرغب في الله أكثر منا في كل شيء في العالم، فإنما ذلك يكون بالإتحاد برغبة يسوع المسيح فالمسيح يتملكه شوق ملتهب وقلق لن يهدأ إلا في عماده وآلامه (لوقا 12: 49-50)، أي رغبته في أن يرفع المجد إلى الآب (يوحنا 17: 4)، وأن يظهر للعالم إلى أي حد يستطيع أن يحبه (14: 30- 31). ولكن رغبة الابن هذه الهادفة نحو الآب، لا يمكن فصلها عن الرغبة التي تدفعه نحو أخصّائه وذويه، وتجعله وهو يقبل على آلام الفداء، يقول: "اشتهيت أن أتناول عشاء هذا الفصح قبل أن أتالم" (لوقا 22: 15). إن هذه الرغبة الإلهية في الإتحاد مع البشر، "أنا على قرب منه وهوعلى قرب مني " (رؤيا 3: 20)، تشير في العهد الجديد صدى عميقاً. فان الرسائل البولسية بوجه خاص، مليئة برغبة الرسول نحو" الأخوة الذين يحبهم ويودهم " (فيلبي 4: 11)، وهو "شديد الحنان عليهم جميعاً في قلب يسوع المسيح " (1: 8) وهي رغبة مليئة بفرح بولس عندما يشعر. خلال شهادة تيطس، " بالشوق والحمية" نحوه من جانب أهل كورنتس (2 كونتس 7: 7)، مما هو الثمرة الأكيدة لعمل الله (7: 11). إن هذه الرغبة هي وحدها كفيلة بأن توازن رغبة بولس الجوهرية؟ الرغبة في المسيح، وبدقة أكثررغبة الأتحاد به، "الرغبة في الذهاب ليكون مع المسيح" (فيلبي 1: 23). فى أن "يقيم في جوار الرب" (2 كورنتس5: 8). إن صرخةَ " إنسان الرغبة"، ونداء الروح والعروس هيا تعال " (رؤيا 22: 17). ذلك أن رغبة الإنسان الجديد، المعمد في موت وقيامة المسيح، تجد كل غزدهلرها في رجاء الإتحاد بالله. الذي يتخلل كل فصول الكتاب المقدس

ركبة

.1الجثو أثناء الصلاة: وهو الوضع الأبسط للسجود التام، يميز حالة نفسية تختلف عنها في وضع الجلوس أو الوقوف. فالصلاة التي تؤدي حينذاك لا صلة لها مطلقاً بالخطاب أو بالإرشاد أو بالتبريك: إنها ابتهال، قد يكون صامتاً، وتضرعاً عميقاً. ويروي العهد القديم أربع حالات لمثل تلك الصلاة، رسمية أو خاصة، في نهاية حفل تدشين الهيكل، يدير سليمان وجهه نحو الشعب الواقف، فيباركه ويوجه إليه خطاباً قصيراً (1 ملوك 8: 14- 21)، ثم يستدير تجاه الهيكل، وفي أثناء صلاته الطويلة

(8: 22- 53) يظل "راكعاً ويداه مرفوعتان نحو السماء" (8: 54)، وأخيراً ينهض واقفاً ويبارك الشعب وهو يرشده (8: 55- 61). ويستشعر إيليا عقب انتصاره على كهنة بعل أن فترة الجفاف التي جاءت عقاباً على اسرائيل أوشكت على الإنماء، صعد "إلى رأس جبل الكرمل وخرّ على الأرض، وجعل وجهه بين ركبتيه" (1 ملوك 18: 42)، وتساقط المطر. وبعد هذا الحديث بعدة قرون، عندما بلغ عزرا خبر الزيجات التي عقدها اليهود مع الأجنبيات، يبقى "جالساً، وقد أعماه الحزن حتى تقدمة المساء"، عندئذ "خرجتُ من ذهولي، وجثوت على ركبتيّ وبسطت يديّ نحو السماء وقلت... " (عزرا 9: 4- 5) صلاة اتّحد بها الشعب مذرفاً الدموع (10: 1). وأخيراً فإن دانيال، وهو وحيد في عليّته، "يجثو على ركبتيه ثلاث مرات في اليوم، يصلي ويعترف لله كما كان يفعل من قبل " (دانيال 6: 11). ولا نرى يسوع ذاته جاثيا على ركبتيه إلا في صلاة النزاع في بستان الزيتون (لوقا 22: 41)، "مطروحاً على الأرض" (مرقس 14: 35)، "ساقطاً على وجهه" (متى 26 -39) غير أن لوقا يذكر الركوع في الظروف الاحتفالية: اسطفان وهو يغفر لراجميه (أعمال 7: 60)، وبطرس قبل أن يقيم طابيتا من الموت (9: 40)، وبولس بعد خطاب الوداع الطويل الذي وجّهه إلى شيوخ أفسس (20: 36)، وكل المسيحيين المجتمعين على الشاطئ، في لحظة الفراق (21: ه). فالجثو على الركبتين هووضع طبيعي في الصلاة تعبيراً عن التضرّع أثناء العبادة (أفسس 3: 14.(

+++

رماد

endreمقدمةإن الرماد الذي يشير معناه الأصلي جدلاً شديداً، بالرغم من ذيوع استخدامه في أغلب الديانات القديمة، كثيراً ما يقترن بالتراب (فالترجمة السبعينية تترجم "تراب" بـ "رماد" في أكثر من مناسبة)، وهو يرمز في الوقت نفسه إلى خطيئة الإنسان وضعف كيانه.1. فقلب الخاطئِ أولاً شبيه بالرماد. ويقرر إشعيا النبي أن الوثني " هو إنسان يرعى رماداً " (إشعيا 44: 20). ويقول كتاب الحكمة عنه: "قلبه رماد، وحياته أحقر من الطين"(حكمة15: 10). لهذا السبب يقال إن أجر الخطيئة لا يمكن إلا أن يكون رماداً. وسوف يرى المتكبرون أنفسهم "وقد تحولوا

رماداً على الأرض" (حزقيال 28: 18)، والأشرار يدوسهم الأبرار على الأرض بالأقدام مثل الرماد (ملاخي 3: 1 2). وإن الخاطئ الذي بدلاً من أن يقسي قلبه في كبريائه (سيراخ 15: 9) عليه أن يدرك خطأه وبالتالي يعترف بأنه ليس سوى "تراب ورماد" (تكوين 18: 27، سيراخ 17: 32). ولكي يظهر لنفسه وللآخرين صدق شعوره هذا فإنه يجلس على الرماد (أيوب 42: 6، يونان 3: 6، مدى 11: 121/). ويغطّي به رأسه (يهوديت 4: 11- 15، 9: 1، حزقيال 27: 30).2.
ويُستخدم رمز التوبة هذا أيضاً للتعبير عن حزن الإنسان الذي انسحق تحت الشقاء، لأنه هناك اعتقاد بأنه توجد بلا شك علاقة بين الشقاء والخطيئة. فعندما أذلت تامار (2 صموئيل 13: 19) جعلت رماداً على رأسها، وهكذا فعل اليهود الذين هُددوا بالموت (استير 4: 1- 4. راجع 1 مكابيين 3: 47، 4: 39). بهذه الكيفية يريد الإنسان أن يظهر الحالة إلى انحدر إليها (أيوب 30: 19). بل يصل به الحال إلى أن يأكل الرماد (مزمور 102: 10، مرائي 3: 16)، إلا ان المرء يشعر خاصة بضعفه وعدمه عندما يفجع في عزيز لديه، فيعبر عن ذلك بتغطية رأسه بالتراب والرماد. "يا بنت شعبي، شدّي المسح، وتمرغي في الرماد، أقيمي مناحة " (إرميا 6: 26). هكذا كانت تغطية الرماد تعمل نوعاً من الاعتراف العلني عن طريق العلامات الخارجية (راجع قداس يوم الأربعاء للرماد في الطقس اللاتيني). والإنسان باستعماله هذه المادة المجردة من الحياة والتي تعود إلى التراب يعبّر ويعترف بأنه خاطئ وضعيف، وبهذه الطريقة يتقي دينونة الله وغضبه ويستمطر رحمته. ومن يقر بعدمه بهذه الكيفية، يتهيأ لسماع وعد المسيح الذي يأتي منتصراً على الخطيئة والموت: "ليعزي جميع النائحين ويمنحهم بدل الرماد تاجاً" (إشعيا 61: 2- 3(

روح

مقدمة

العهد القديم

أولاً: الروح والخلاص

.1القضاة:

.2الملوك:

مقدمة

لايمكن أن ينفصل روح الله عن الآب والابن، ومعهما يكشف عن ذاته في يسوع المسيح، ولكن له طريقته الخاصة في الكشف عن ذاته، كما له شخصيته المتميزة. وفي انسانية شبيهة بإنسانيتنا يكشف الابن، في نقس الوقت، عن ذاته وعن الآب الذي لايكفّ عن مشاهدته. ونستطيع أن نرسم ملامح الابن الآب، ولكن الروح لا صورة له، ولا حتى اسم يمكن أن يوحي بوجه إنساني. ففي جميع اللغات، يعبّر عنه باسم عام (في العبرية "رووَّح"، وفي اليونانيةpneuma ، وفي اللاتينية، spiritusوهو مقتبس من الظواهر الطبيعية كالريح والتنفس، بحيث إن النص نفسه: "ترسل روحك فيخلقون، وتجدد وجه الأرض " (مزمور 104: 30)، قد يوحي، بالقدر نفسه من الصواب، بالنسمة الإلهية التي ترتب تداول المواسم، بإفاضة الروح الذي يحيي القلوب. ومن المتعذر أن نتحكم في الروح. إننا "نسمع صوته "، ونتبيّن عبوره خلال ظواهرغالباً ما تكون خارقة، ولكن لا ندري "من أين يأتي وإلى أين يذهب " (يوحنا 3: 8). وهو لا يعمل أبداً إلا خلال شخص آخر، عن طريق الاستحواذ عليه وتحويله. وهو بلا شك يحدث ظواهر خارقة " تجدد وجه الأرض " (مزمرر 104: 30)، ولكن عمله ينطلق دائماً من الباطن، ونتعرّف عليه أيضاً من الباطن: "تعرفونه لأنه مقيم معكم وهو فيكم " (يوحنا 14: 17). والرموز الأساسية المشيرة إلى الروح، وهي الماء، والنار، والهواء، والريح، تنتمي إلى عالم الطبيعة، ولا تتضمن ملامح متميّزة. إنها تشير خاصة إلى حضور غامر وإلى نمو لا يقاوم، متجهاً دوماً نحو العمق. ومع ذلك، فإن الروح ليس أكثر أو أقل سراً واعجازاً من الآب والابن، ولكنه يذكرنا بقوة بأن الله هو السر الذي لا يدرك، ويحول دون أن ننسى أن " الله روح " (يوحنا 4: 24)، وأن " الرب هو الروح " (2 كورنتس 3: 17).

العهد القديم

في العهد القديم، لا يظهر بعد روح الله كأقنوم، ولكن كقوّةٍ إلهية تحول الشخصيات البشرية، فتجعلها جديرة بتصرفات خارقة. وتهدف تلك التصرفات دائماً إلى تثبيت الشعب في دعوته، وجعله خادماً ومعاوناً للإله القدوس. وإذ يأتي الروح من الله

ويوجه نحو الله فهو روح قدس. وإذ يأتي من إله إسرائيل ويكرس إسرائيل لإله العهد. فهو روح يمنح القداسة. وهذا العمل وهذا الوحي يتأكدان خاصة في اتجاهات ثلاثة: اتجاه مستاني للخلاص، واتجاه نبوي للكلمة والشهادة عادة، واتجاه للخدمة والتكريس المبني على الذبيحة. وفي هذه الانجاهات الثلاثة، يدعى شعب إسرائيل بأسره لقبول الروح.

أولاً: الروح والخلاص

.1القضاة:

يقيم روحُ الله قضاةَ إسرائيل مثل شمشون وجدعون وشاول. فنرى بعض أولاد الفلاحين البسطاء يتحولون فجأة وكلية، بدون أي توقع أو تمهيد أو إمكانية المقاومة. فيصبحون لا أهلاً للإتيان بأعمال خارقة في الجرأة والقوة فقط " بل يتمتعون أيضاً بشخصية جديدة تمكنهم من القيام بدور قيادي وإتمام رسالة تحرير شعبهم. وعلى أيديهم وبروحهم، يجدد روح الله ملحمة الخروج والبرّية، ويكفل وحدة إسرائيل وخلاصه، عاملاً بذلك على إنشاء الشعب المقدس. فمنذ ذلك الوقت، يقوم عمله في الباطن، ولو أنه يشار إليه في صور تبرز الاستحواذ الفجائي والغريب: فالروح "كان " على عتنئيل ويفتاح (قضاة 3: 10، 11 -29)، "ويحل " كالوحش على فريسته (قضاة 14: 6، 1 صموئيل 11: 6)، و"يتملك " على الإنسان (قضاة 6: 34).

.2الملوك:

ليس القضاة إلا محررين وقتيين، فالروح يتركهم على أثر اتمام رسالتهّم. ويخلفهم الملوك "، مكلّفين بمهمة دائمة. وتدل المسحة التي كانوا يكرسون بموجبها على طابع لا يمحى، يمنحه الروح وتسبغ عليهم جلالاً قدسياً (1 صموئيل 10: 1، 16: 93).

3.المسيا:

لا تكفي المسحة الطقسية لجعل الملوك خداماً أوفياء لله قادرين على أن يكفلوا لإسرائيل الخلاص والعدالة والسلام. ولكن لإنجاز هذه الأعباء، تظهر الحاجة إلى عمل من الروح أكثر عمقاً، ألا وهو مسحة الله المباشرة التي سوف تميز المسيا. فعليه أن لا ينزل الروح قط، بل يستقر (إشعيا 11: 2)، وفيه سوف يفجر كل مواهبه: "حكمة وفهم" بصلائيل (خروج 35: 31) وسليمان، و"مشورة وقوة" في داود، و"معرفة ومخافة الله"، وهي جميعها المثل العليا لأتقياء إسرائيل. وستكون هذه المواهب فتحاً لعهد سعادة وقداسة (إشعيا 11: 9.(

ثانياً: الروح والشهادة

1.بنوالأنبياء:

سبق وجود الأنبياء، بمعنى الكلمة، جماعة من الأتقياء الذين انخذوا من الانخطاف الديني حرفة لهم. فهؤلاء لم يميزوا دائماً بين الممارسات البشرية التي تخرجهم عن طورهم و بين العمل الإلهي. هولاء هم "أبناء الأنبياء". وهم إحدى الدعامات الحية في إسرائيل، لأنهم يشهدون لقدرة يهوه. وكان القوم يتعرفون، خلال القوة التي تدلهم إلى الكلام باسم الإله الحقيقي، إلى حضور روحه (خروج 15: 20، عدد 11: 25 27، 1 صموئيل 10: 6، 1 ملوك 18: 22.(

2.الأنبياء:

لا ينسب الأنبياء الكبار، وعلى الأقل القدامى منهم، عملهم إلى الروح مباشرة، بل يفضلون غالباً أن يرجعوا القوة التي تحركهم إلى يد الله (إشعيا 8: 11، إرميا 1: 9، 15: 17، حزقيال 3: 14). فليس ذلك لعدم اعتقادهم بأنهم يمتلكون الروح، ولكن لإدراكهم أنهم يحصلون عليه بنوع مغاير لحال أبناء الأنبياء أسلافهم. واذ يمارسون مهنة، ويتنبوؤن مركزاً، فإنهم يشعرون عن وعي كامل، وأحياناً عن تمرد

يشمل كيانهم كله، بقوة أعظم منهم تجبرهم على الكلام (عامرس 3: 8، 7: 14- 15، إرميا 20: 7- 9). والكلمة التي يعلنونها تصدر عنهم، ويعرفون مقدار ما كلفتهم، إلا أنها لم تولد بداخلهم، بل هي بالذات كلمة الله الذي يرسلهم. وهكذا نتبيّن الرابطة التي تظهر أولاً عند إيليا (1 ملوك 19: 12- 13)، ولن تنقطع بعد ذلك الرابطة بين كلمة الله وروحه. وهكذا لا يكتفي الروح بخلق شخصية جديدة لخدمة عمله، وإنما يشركها في تفهم سرعمله. فلا يعود الروح "فهماً وقوة" فحسب، بل أيضاً "معرفة الله " وطرقه (راجع إشعيا 11: 3). وبينما يبصّر الروح الأنبياء بكلمة الله إلى حد كشف المجد الإلهي لهم (حزقيال 3: 12، 8: 3) فهو "يقيمهم على أقدامهم (2: 1، 3: 24)، للتحدث إلى الشعب (11: 5) وإنذاره بالدينونة" الآتية. وهكذا يجعل منهم شهوداً ويؤدّي هو ذاته شهادة لله (نحميا 9: 30 راجع زكريا 7: 12).

ثالثاً: الروح والتكريس، عبد يهوه

هناك تلاق بين دور الروح المسياني والمحرر، ودوره النبوي في إعلان الكلمَة والدينونة. فهذا التلاقي، الذي ظهر أولاً في المسيا الذي ينبئ عنه إشعيا، تأكد تماماً في "عبد يهوه". ولأن الله قد "جعل روحه عليه"، فسوف "يبدي عبد يهوه الحكم للأمم" (إشعيا 42: 1، راجع 61: 1 3). على النبي أن يعلن العدل "، ولكن على الملك أن يحققه. والحال أننا نرى العبد الذي "يفضل آلامه سوف يبرر جموعاً كثيرة" (53: 11)، أي أنه سوف يقيمهم في البر. فتتخذ رسالته طابعاً سلوكياً، وتتلاقى المهمات النبوية والمهمات المسيانية، حيث يحققها الروح عينه. ولما كان "العبد" من جهة أخرى هو ذلك الذي "تسرّ به نفس الله" (42: 1)، فإن هذه المرة التي ينتظرها من تقديم الذبائح الواجبة له، تشمل حياة عبده هذا وموته، لما فيها من قداسة وتكفير عن الخطأة وخلاص الجموع. وهكذا يقبل دور الروح القدس في التقديس.

رابعاً: حلول الروح على الشعب

يتخذ عمل الروح في الأنبياء وعبيد الله طابعاً نبوياً في حد ذاته. اذ هو يبشر، بإفاضته على الشعب بأسره، أشبه بنزول الغيث الذي يعيد الحياة للأرض الجرداء (إشعيا 32: 15، 44: 3، حزقيال 36: 25، يوئيل 3: 21)، و أشبه بنسمة الحي ة التي تأتي لتنعش وتحيي العظام اليابسة (حزقيال 37). تعتبر إفاضة الروح هذه بمثابة خلق جديد، تقيم الحق والعدل " في أرض متجددة، وتحدث، في القلوب المطهرة، حساسية خاصة لسماع صوت الله، وأمانة تلقائية نحو كلمته (1 أشعيا 59: 21، مزمور 143: 10)، وعهده (حزقيال 36: 27)، وشعوراً حيّاً بالتفرع (زكريا 12: 10)، والتسبيح (مزمور 51: 17). وإذ يتجدد إسرائيل بالروح، سوف يتعرّف على إلهه، وسوف يجد الله شعبه الضال: "لن أحجب وجهي عنهم بعد لأني أكون قد أفضت روحي على آل إسرائيل" (حزقيال 39: 29). وليست هذه الرؤية بعد سوى من قبيل الرجاء. ففي العهد القديم لا يستطيع الروح أن يقيم، لأنه "لم يعطَ بعد" (يوحنا 7: 39). ومعلوم بلا شك أنه منذ العهود الأولى في زمن البحر الأحمر والسحاب، كات الروح القدس يعمل في موسى ويقود إسرائيل إلى مكان راحته (إشعيا 63: 9 -14). ولكن نرى أيضاً أن الشعب قادر دائماً على "إحزان الروح القدس" (63: 10) وتعطيل عمله. وحتى نصبح الهبة كاملة ونهائية، ينبغي أن يأتي الله بتصرف خارق، فيتدخل شخصياً: "إنك أنت يا رب أبونا... لِمَ أضللنا يا رب عن طرقك؟ ليتك تشق السماوات وتنزل..." (63: 15- 19، 16: 1). أن تنفتح السمارات وأن ينزل إله على الأرض، وأن تتحول القلوب، هذا ما سوف يشكّل فعلاً عمل الروح القدس، لدى ظهوره النهائي في يسوع المسيح.

خامساً: الخاتمة، الروح والكلمة

فمن أول العهد القديم إلى آخره، لايتوقف الروح وكلمة الله عن العمل سوياً. إن كان المسيا يستطيع المحافظة على كلمة الشريعة التي أعلنها الله إلى موسى، وتحقيق البر، فلأنه حاصل على الروح. وإن كان النبي يؤدي الشهادة للكلمة فلأن الروح استولى عليه.وإن كان "عبد الرب" يستطيع أن يحمل إلى الشعوب كلمة الخلاص، فلأن الروح يستقر عليه. وإن كان اسرائيل يستطيع يوماً حفظ هذه الكلمة في قلبه،

فلن يكون ذلك إلاّ في الروح. وإن كانت هاتان القوتان غيرمنفصلتين، إلاّ أن لكليهما صفات متميزة تماماً، فالكلمة تنفذ من الخارج، مثل السيف الذي يخترق الأجساد، أما الروح فيتسرّب بشكل غير محسوس. إن الكلمة قابلة أن تسمع وتعرف، ولكنّ الروح يظل غير منظور. الكلمة تنير، أما الروح فيعمل على التحوّل الباطني. الكلمة تقف ثابتة، وتظل قائمة بذاتها، أما الروح فيهبط ويفيض ويغمر. ونجد بوضوح هذا التوزيع في الأدوار التي يمتاز بها الأقانيم الثلاثة، والمشاركة القائمة بينها، في العهد الجديد: فكلمة الله إذ صار جسداً، بفعل الروح، لايعمل شيئاً دون الروح، كما أن إتمام عمله هو موهبة الروح.

العهد الجديد

أولاً: عمل الروح في يسوع

.1عمل الروح القدس في عماد يسوع:

كان يوحنا المعمدان، في انتظار المسيا، ينتظر، في الوقت نفسه، الروح في كمال قدرته. فهو العتيد أن يستبدل بأعمال الانسان عمل الله الذي لا يردّ: "أنا أعمدكم بالماء من أجل التوبة.... أما هو فسوف يعمدكم بالروح القدس والنار" (متى 3: 11). فمن الرموز التقليدية، يختار يوحنا أبعادها عن المادية إلا وهي اللهيب. ولا ينقض يسوع هذا الاعلان، بل ينجزه في صورة تذهل يوحنا. فهو يقبل العماد منه، وينزل عليه الروح القدس في صورة بسيطة جداً وإلهية في الوقت نفسه، ظاهراً مع الماء والريح، في رؤية السماء التي تفتح، والحمامة التي تنزل عليه. فالعماد في الماء الذي ظنه يوحنا قد بطل، يصبح بفعل يسوع العماد بالروح. ففي هذا الانسان الذي يختلط بصفوف الخطأة، يعلن الروح المسيا الموعود به (لوقا 3: 22= مزمور2: 7)، الحمل المقدم كذبيحة من أجل خطيئة العالم (يوحنا 1: 29)، والابن الحبيب (مرقس 1: 11). ولكنه يكشف عنه بطريقته الخاصة السرية، دون أن يظهر عمله، فلابن يعمل ويقبل العماد، والآب يخاطب الابن، ولكنّ الروح لا يتكلم

ولا يعمل. ومع ذلك، فلا بد من حضوره لكي يتم الحوار بين الآب والابن. فمع أنه لاغنى عنه، يظل الروح صامتاً، وغير عامل في الظاهر، فلا يضمّ صوته إلى صوت الآب، ولا يقرن بعمل يسوع أي عمل من قبله. فماذا يعمل إذاً؟، إنه يعمل على تحقيق اللقاء، فهو يبلّغ يسوع كلمة الرضا والفخر والحب، التي تأتيه من الآب، ويقيمه في موقفه كابن. ويُصعِد الروح نحو الآب تكريس المسيح، باكورة ذبيحة الابن الحبيب.كان يوحنا المعمدان، في انتظار المسيا، ينتظر، في الوقت نفسه، الروح في كمال قدرته. فهو العتيد أن يستبدل بأعمال الانسان عمل اللهالذي لا يردّ: "أنا أعمدكم بالماء من أجل التوبة.... أما هو فسوف يعمدكم بالروح القدس والنار" (متى 3: 11). فمن الرموز التقليدية، يختار يوحنا أبعادها عن المادية إلا وهي اللهيب. ولا ينقض يسوع هذا الاعلان، بل ينجزه في صورة تذهل يوحنا. فهو يقبل العماد منه، وينزل عليه الروح القدس في صورة بسيطة جداً وإلهية في الوقت نفسه، ظاهراً مع الماء والريح، في رؤية السماء التي تفتح، والحمامة التي تنزل عليه. فالعماد في الماء الذي ظنه يوحنا قد بطل، يصبح بفعل يسوع العماد بالروح. ففي هذا الانسان الذي يختلط بصفوف الخطأة، يعلن الروح المسيا الموعود به (لوقا 3: 22= مزمور2: 7)، الحمل المقدم كذبيحة من أجل خطيئة العالم (يوحنا 1: 29)، والابن الحبيب (مرقس 1: 11). ولكنه يكشف عنه بطريقته الخاصة السرية، دون أن يظهر عمله، فلابن يعمل ويقبل العماد، والآب يخاطب الابن، ولكنّ الروح لا يتكلم ولا يعمل. ومع ذلك، فلا بد من حضوره لكي يتم الحوار بين الآب والابن. فمع أنه لاغنى عنه، يظل الروح صامتاً، وغير عامل في الظاهر، فلا يضمّ صوته إلى صوت الآب، ولا يقرن بعمل يسوع أي عمل من قبله. فماذا يعمل إذاً؟، إنه يعمل على تحقيق اللقاء، فهو يبلّغ يسوع كلمة الرضا والفخر والحب، التي تأتيه من الآب، ويقيمه في موقفه كابن. ويُصعِد الروح نحو الآب تكريس المسيح، باكورة ذبيحة الابن الحبيب. كان يوحنا المعمدان، في انتظار المسيا، ينتظر، في الوقت نفسه، الروح في كمال قدرته. فهو العتيد أن يستبدل بأعمال الانسان عمل اللهالذي لا يردّ: "أنا أعمدكم بالماء من أجل التوبة.... أما هو فسوف يعمدكم بالروح القدس والنار" (متى 3: 11). فمن الرموز التقليدية، يختار يوحنا أبعادها عن المادية إلا وهي

اللهيب. ولا ينقض يسوع هذا الاعلان، بل ينجزه في صورة تذهل يوحنا. فهو يقبل العماد منه، وينزل عليه الروح القدس في صورة بسيطة جداً وإلهية في الوقت نفسه، ظاهراً مع الماء والريح، في رؤية السماء التي تفتح، والحمامة التي تنزل عليه. فالعماد في الماء الذي ظنه يوحنا قد بطل، يصبح بفعل يسوع العماد بالروح. ففي هذا الانسان الذي يختلط بصفوف الخطأة، يعلن الروح المسيا الموعود به (لوقا 3: 22= مزمور2: 7)، الحمل المقدم كذبيحة من أجل خطيئة العالم (يوحنا 1: 29)، والابن الحبيب (مرقس 1: 11). ولكنه يكشف عنه بطريقته الخاصة السرية، دون أن يظهر عمله، فلابن يعمل ويقبل العماد، والآب يخاطب الابن، ولكنّ الروح لا يتكلم ولا يعمل. ومع ذلك، فلا بد من حضوره لكي يتم الحوار بين الآب والابن. فمع أنه لاغنى عنه، يظل الروح صامتاً، وغير عامل في الظاهر، فلا يضمّ صوته إلى صوت الآب، ولا يقرن بعمل يسوع أي عمل من قبله. فماذا يعمل إذاً؟، إنه يعمل على تحقيق اللقاء، فهو يبلّغ يسوع كلمة الرضا والفخر والحب، التي تأتيه من الآب، ويقيمه في موقفه كابن. ويُصعِد الروح نحو الآب تكريس المسيح، باكورة ذبيحة الابن الحبيب.

.2عمل الروح الدس في ولادة يسوع:

إن حضور الروح في يسوع، الذي ظهر فقط ساعة العماد، يرجع إلى أصول كيانه ذاتها. فعماد يسوع ليس مشهداً يروي نشأة دعوته، وإنما هو حقاً حفل تنصيبه كمسيّا وفيه يقدّم الله ابنه، "العبد" الذي كان محتفظاً به منذ الأزل، كما كانت تنبئ بذلك العبارات النبوية المستهلّة بلفظ "هذا هو" (إشعيا 42: 1، 52: 13). ونجد القضاة الأنبياء والملوك يغمرهم الروح في لحظة معيّنة من حياتهم، ويحل الروح على يوحنا المعمدان قبل ولادته بثلاثة أشهر ولكن في يسوع لا يقيم الروح شخصية جديدة، وهو يسكن فيه، ويمنحه الوجود من أول لحظة له. فمنذ تكوينه في أحشاء أمه، يقيم من يسوع ابناً لله. وتبرر بشارتا الطفولة هذا الفعل الأوّلي (متى 1: 20، لوقا 1: 35). وبقمارنة البشارة لمريم بالبشائر السابقة، يظهر لوقا بوضوح أن عمل الروح هنا يتجاوز مجرد التكريس. فقد كرّس شمشون (قضاة 13:5)، وصموئيل(1

صموئيل 1: 11)، ويوحنا المعمدان (لوقا 1: 15) منذ الحبل بهم بصورة غير كاملة ومباشرة. أما يسوع، فبدون أيّة مراسيم، ودون تدخّل أي انسان، بل يعمل الروح وحده في مريم العذراء، بحيث لا يصبح فقط مكرساً لله، وإنما "قدوساً" بذات كيانه (لوقا 1: 35.)

.3الروح القدس يقود يسوع في تصرفاته:

يُظهر يسوع في كل مسلكه عمل الروح فيه (لوقا 4: 14). فهو في الروح، يواجه إبليس (متى 4: 1)، ويحرر ضحاياه من قبضته (12: 28)، ويبشّر الفقراء، معلناً لهم كلمة الله (لوقا 4: 18)، وفي الروح، يتصل بالآب (لوقا 10: 21). وفي معجزاته التي تنقض الشر والموت، وكلمته القوية الحق، وعلاقته الحميمة مع الآب، نرى الدليل على أن روح الله مستقر عليه (إشعيا 61: 1)، وأنه في الوقت نفسه هو المسيا المخلّص، والنبي المنتظر، "والعبد" الحبيب. وعند الملهمين من بني اسرائيل، كان حلول الروح يحمل دائماً طابعاً عارضاً ومؤقتاً، ولكن عند يسوع يتميز بصفة الدوام. فانه لا يتلقّى كلمة الله، وإنما يفصح عنها في كل أقواله. ولا ينتظر توقيتاً ما ليقوم بمعجزة، بل تصدر عنه المعجزة، كما تتأتّى عنا أبسط الأعمال. وهو لا يتلقى أسرار الله، وإنما يعيش دائماً في حضرته تعالى في شفافيّة تامة. لم يحز أحد قط الروح القدس بقدر ما يمتلكه هو، "بغير حساب" (يوحنا 3: 34). وما من أحد أيضاً قد حاز الروح قط بالصورة التي حازه هو بها. فالملهمون في العهد القديم، حتى عندما يحتفظون بوعيهم، يعرفون أنهم تحت سيطرة من هو أقوى منهم. ولكن لا نرى في يسوع أي أثر لضغط، قد نرجعه إلى الهام خارجي. فلإتمام أعمال الله، يبدو كما لو كان لا يحتاج إلى روح. وليس معنى ذلك أنه يستطيع أبداً الاستغناء عنه، كما أنه لا يستطيع أيضاً الاستغناء عن الآب، ولكن كما أن الآب كان "معه في كل حين" (يوحنا 8: 29)، فكذلك الروح لا يمكن أن يغيب عنه. لا تظهر على يسوع الظواهر التي تصحب الروح، وهذا دليل أكيد على ألوهية. فهو لا يختبر الروح كقوة تأتيه من الخارج لتغمره، وإنما طبيعياً، هو في الروح، والروح فيه: فهو روحه الخاص (راجع يوحنا 16: 14- 15.)

ثانياً: سسيوع يعد بمنح الروح

ومع أن يسوع مملوء من الروح القدس، ولا يعمل إلاّ به، إلاّ أنه لا يتكلم قط عنه. إنه يظهره عن طريق كل أعماله، ولكنه ما دام يحيا بيننا، لايستطيع أن يظهره متميّزاً عنه. فحتى يفاض الروح ويُعرَّف، ينبغي ليسوع أن يمضي (يوحنا 7: 39، 16: 7)، فحينئذ سوف يُعرَف من هو الروح، ومن هو مرسله. ولذلك فإن يسوع لا يتحدث عن الروح إلاّ لدى افتراقه حسيّاً عن تلاميذه، بصورة وقتية (متى 10: 10)، أو نهائية (يوحنا 14: 16 و15 و26، 16: 13- 15). وفي الاناجيل الازائية، يبدو أنه ليس على الروح أن يظهر إلاّ في المواقف الخطيرة، وسط أخصام منتصرين أي أمام المحاكم (مرقس 13: 11). ولكن في خطابه بعد العشاء، يفضي يسوع لرسله بسرائر قلبه، وهي تنطوي على قدر كبير من الدقائق: فعداء العالم ليسوع ليس واقعة عارضة، وإن كان لا يظهر دوماً بصورة اضطهادات عنيفة، إلاّ أن أتباعه سوف يشعرون كل يوم بثقل تهديد العالم لهم (يوحنا 15: 18- 21)، ولذلك أيضاً سوف يكون الروح معهم، كل الأيام (14: 16 و17). وكما أن يسوع قد شهد لأبيه بكل حياته (يوحنا 5: 41، 8: 50، 12: 49)، كذلك سوف يكون على أتباعه أن يؤدوا الشهادة للرب (مرقس 13: 9، يوحنا 15: 27). طالما كان يسوع يعيش بينهم، ما كانوا ليخشوا شيئاً، فكان هو بالنسبة اليهم البارقليط، الحاضر دائماً لإبداء الدفاع عنهم وانقاذهممن مضايفهم (يوحنا 17: 32). أما بعد مضيّه، فإن الروح سوف يحلّ محله، ليكون لهم البارقليط (14: 16، 16: 7). وإذ يتميز هو عن يسوع، إلاّ أنه لن يتكلم باسمه الخاص، وإنما دائماً عن يسوع الذي لا ينفصل عنه والذي "سوف يمجده". (16: 13- 14). كذلك سوف يذكّر التلاميذ بأعمال الرب وأقواله، ويعطيهم نعمة فهمها (14: 26)، وسوف يسبغ عليهم القوة حتى يواجهوا العالم باسم يسوع ويكتشفوا معنى موته، وليؤدّوا شهادة السر الإلهي الذي تحقق خلال هذا الحادث الشائن، إذ فيه إدانة الخطيئة، وهزيمة إبليس، وانتصار بر الله (16: 8- 11).

ثالثاً: يسوع يمنح الروح

بعد موته وقيامته، يهدي يسوع الكنيسة هبة الروح. فأي انسان يموت، مهما عظم قدره، ومهما ترك من الأثر العميق، يتحتم مع ذلك عليه، أن يدخل في طيات الماضي. وقد يصمد عمله بعده، ولكنه لا يظل ملكاً له، ولا حول ولا قدرة له عليه، ولا مفرّ من أن يترك مصيره لأهواء الناس وتقلباتهم. وعلى عكس ذلك، فعندما يموت يسوع ويسلّم روحه "إلى الله"، "يحوّله" في الوقت نفسه إلى الكنيسة (يوحنا 19: 30). فحتى موته، كان الروح يبدو محصوراً داخل حدود ذاتيته البشرية، ودائرة نشاطها. والآن، وقد ارتفع ابن الانسان بمجد إلى يمين الآب (12: 23)، فإنه يجمع البشرية التي نالت الخلاص ويفيض عليها الروح (7: 39، 20: 22 و 23، أعمال 2: 33).

رابعاً: الكنيسة تقبل الروح

إن الكنيسة، وهي الخليقة الجديدة لا يمكن أن تولد إلا من الروح الذي منه يولد كل. مولود من الله (يوحنا 3: 5- 6). و يعتبركتاب "أعمال الرسل" بمثابة "إنجيل الروح". وفيه نجد عمل الروح متميزاً بالظاهرتين اللتين لاحظناهما منذ العهد القديم. فمن جهة أخرى نرى آيات وأعمال خارقة: ملهمون تأخذهم النشوة (أعمال 2: 4 و6 و11)، ومرضى وممسوسون يحررون (3: 7، 5: 12 و15...) وثقة بطولية يظهرها التلاميذ (4: 13 و31، 5: 20، 10: 20). ومن جهة أخرى، تعلن هذه الآيات وهي علامات الخلاص النهائي- أن التوبة ممكنة وأن الخطايا قد غفرت وأنه قد حانت الساعة حيث يفيض الله في الكنيسة روحه (2: 3،38 26، 4: 12، 5: 32، 10: 43). هذا الروح هو روح يسوع، وهو يعمل على استعادة أعمال يسوع والتبشير بكلمته (4: 30، 5: 42، 6: 7، 9: 20، 18: 5، 19: 10- 20)، وترديد صلاته (أعمال 7: 59- 60- لوقا 23: 34 و46، أعمال 21: 14- لوقا 22: 42)، كما أنه يعطي للرسل أن يخلّدوا سر َشكر يسوع، في كسر الخبز، وهو يحفظ ما بين الأخوة الوحدة (أعمال 2: 42، 4: 32) التي كانت تجمع التلاميذ حول يسوع. ومن العبث إرجاع هذا كله إلى عادات ترسّخت من كثرة الاتصال به وإلى الإرادة الواعية في إعادة وجوده. فأثناء حياة يسوع على الأرض مع رسله،

كانت شخصيته القوية قادرة وحدها على حفظهم حوله، أما الآن والتلاميذ لم يعودوا يرونه، ومع علمهم بكل ما يتعرّضون له، فهم يقتفون آثاره عن طيب خاطر: لقد قبلوا روح يسوع. فالروح القدس هو القوة التي تدفع بالكنيسة الناشئة "إلى أقاصي الأرض" (1: 8)، فتارة يحل مباشرة على الوثنيين (10: 44)، فيثبت بذلك أنه قد "يفاض على الناس أجمعين " (2: 17)، وأخرى يبعث للرسالة أولئك الذين اختارهم: فيلبس (8: 26 و29- 30)، وبطرس (10: 20)، وبولس وبرنابا (13: 2 و4). ولا يقف دوره عند بداية الخدمة: إنه يلازم الرسل ويوجّه نشاطهم (16: 6 و7)، ويسبغ على قراراتهم من سلطانه (15: 28). فإن كانت الكلمة "تنمو وتنتشر" (6: 7، 12: 24)، فترجع القوة الداخلية لهذا الانطلاق المتسم بالفرح، إلى الروح (13: 52).

خامساً: اختبار الروح لدى القديس بولس

.1الروح مجد المسيح فينا:

إن "الذي أقام يسوع المسيح من بين الأموات" (رومة 8: 11)، بقوة روح القداسة (رومة 1: 4). وجعل منه "روحا محيياً" (1 كورنتس- 15: 45). جعل في الوقت نفسه من الروح "مجد الرب" القائم من بين الأموات (2 كولسي3: 18). فهبة الروح القدس هي حضور مجد الرب فينا. الذي يحولنا إلى صورته. لذلك فإن بولس لا يفصل ما بين المسيح والروح، ما بين الحياة "في المسيح" والحياة "في الروح". الحياة للمسيحي "هي المسيح" (غلاطية 2، 20). وهي أيضاً الروح (رومة 8:2 و10). فمن يكون "في يسوع المسيح" (رومة 8: 1) يسلك في سبيل "الروح" (8: 5)...

.2علامات الروح:

ولا تجعلنا الحياة في الروح ندرك الروح إدراكاً مباشراً، فهي حياة في ظل الإيمان. إلا أنها اختبار فعلي ويقين واقعي؟ لحضور ما، من خلال العلامات. وهذه العلامات

متنوعة للغاية. إلا أنها كلها. ابتداء من المواهب الظاهرة خارجياً مثل موهة الألسن.. أو الشفاء (1 كورنتس 12: 28 و 29، 14: 12) إلى " المواهب السامية " (12: 31)، مثل الإيمان والرجاء والمحبة، تمنح لخدمة الإنجيل الذي تؤدي له الشهادة (1 تسالونيكي 1: 5- 6، 1 كورنتس 1: 65)، ولخدمة جسده المسيح الذي تعمل على بنيانه (1 كورنتس 12: 4- 30). فجميع هذه العلامات تجعلنا نرى أيضاً، خلال أعمال الإنسان ومواهبه، وخلال "المواهب التي نلناها من الله" (1 كورنتس 2: 12)، حضوراً شخصياً لكائن يحل (رومة 8: 11) فينا ويشفع لنا (8: 26) و"يشهد مع أرواحنا" (8: 16)، و"ينادي في قلوبنا" (غلاطية 4: 6.(

.3الروح ينبوع الحياة الجديدة:

وفي إطار أشكال متنوعة، يظل اختبار الروِح واحداً في جوهره. فحيث تسود الدينونة والموت تحل الحياة. وبدل الشريعة" التي كانت تأسرنا في نظام الحرف القديم، أصبحنا نعمل فيا نظام الروح الجديد" (رومة 7: 6)، وتحل، بدل لعنة الشريعة، بركة ابراهيم في الروح الموعود به (غلاطية 3: 13-14). بعد عهد الحرف الذي يميت، يأتي عهد الروح الذي يحيي (2 كورنتس 3: 6). وبدل الخطيئة التي كانت تقتضي شريعة الجسد، تحلّ شريعة الروح والبر (رومة 7: 18 و25، 8: 2- 4). وبدل أعمال الجسد تظهر ثمار الروح (غلاطية 5: 19- 23)، وبدلاً من الإدانة التي كات تثقّل على الخاطئ " شدة الغضب الإلهي وضيقه " (رومة 2: 9) يحل السلام والفرح بالروح القدس (1 تسالونيكي 1: 6، غلاطية 5: 22 .....). هذه الحياة قد منحت لنا، وفي الروح لا يعوزنا شيء من الهبات (1 كورنتس 1: 7)، ولكنها تعطي لنا خلال الكفاح، لأننا في هذا العالم، لم نحظ بعد إلا "بعربون" الروح (2 كورنتس 1: 22، 5: 5، أفسس 1: 14)، و"الباكورة" (رومة 8: 23). ويدعونا الروح إلى محاربة الجسد. وتقترن العبارات التي تؤكد حضوره بواجب الامتثال لمتطلباته. "إذا كنا نحيا بالروح، فعلينا أن نقتفي آثار الروح" (غلاطية 5: 25، 6: 9، رومة 8: 9 و13. أفسس 30: 4). وندعه يحوّل "البشر الذين هم كأطفال في المسيح" إلى "أناس روحانيين" (1 كورنتس 3: 1.(

.4الروح والكنيسة:

والخليقة الجديدة، المولودة من الروح هي الكنيسة. فالكنيسة والروح لا ينفصلان، ويتم اختبار الروح في الكنيسة، ويدخل إلى سر الكنيسة. وتزداد قيمة المواهب على قدر مساهمتها الفعّالة في بنيان الكنيسة (1 كورنتس 12: 7، 14: 4...)، وفي تقديس هيكل الله (1 كورنتس 3: 16، أفسس 2: 22). وإذ يجدد الروح باستمرار عمله ومواهبه، يعمل دون توقّف على المحافظة على وحدة جسد المسيح (1 كورنتس 12: 13). فمن حيث هو روح الشركة (أفسس 4: 3، فيلبيي 2: 1)، يفيض موهبة المحبة الفائقة في القلوب (1 كورنتس 13، 2 كورنتس 6: 6، غلاطية 5: 22، رومة 5: 5)، ويجمعها كلها في وحدته (أفسس 4: 4.)

.5روح الله:

"جسد واحد وروح واحد... رب واحد... وإله واحد" (أفسس 4: 64). إن الروح يوحّد لأنه روح الله، والروح يقدّس (2 كورنتس 1: 22)، لأنه روح ابنه القدوس. ويقوم عمل الروح في تقريبنا إلى الله، ووضعنا في صلة حية معه وفي إدخالنا إلى أعماقه المقدسة، وإعلان "أسراره الإلهية" لنا (1 كورنتس 2: 10 و11). قي الروح، نتعرف على المسيح، ونعترف بأن "يسوع هو رب" (12: 3) ونتضرع إلى الله (رومة 8: 26)، ونناديه باسمه "أبّاً" أيها الآب (رومة 8: 15، غلاطية 4: 6). وما دمنا قد نلنا الروح، فلا شيء في العالم يقدر علينا. لأن الله قد وهب ذاته إلينا، و نحن نحيا فيه

++++

زرع

أولاً:	الزراعة	الأرضية
	.1عمل	الله:
	.2دور	الانسان:

أ) مسؤوليته:
ب) رجاؤه:
ثانياً: الزراعة الإلهية
.1الزرع الإلهي:
.2كلمة الله:

مقدمة

يسير تطوّر الطبيعة وتاريخ البشر، كما يسير عمل الخلق والفداء، على المنوال نفسه: بذر البذور والنموّ ثم إتيان الثمار، وأخيراً الحصاد. هناك تطابق كامل بين المعنى المجازي والمعنى الحقيقي لكلمة "يزرع."

أولاً: الزراعة الأرضية

.1عمل الله:

في يوم الخلق، أعطى الله الأرض أن تنتج نباتاً قادراً على التكاثر "لتنبت نباتاً" (تكوين 1: 11، 12، 29). وان الذي على الدوام "يرزق الزارع زرعاً ... سيرزقكم زرعكم" (2 كورنتس 9: 10)، فهو ينظّم زمن الزرع والحصاد (تكوين 8: 22)، ويبارك زرع البار فيطرح مائة ضعف (تكوين 26: 12)، أو بالعكس يخيّب رجاء الأشرار (إشعيا 5: 10، ميخا 6: 15)، فالذين "زرعوا حنطة" "يحصدون شوكاً" (إرميا 12: 13، راجع تكوين 3: 18). فاالانسان التائب، "سيصبّ الله المطر على زرعه الذي يزرع به الأرض" (إشعيا 30: 23)، فتصير صالحة للحرث والزرع (حزقيائل 36: 9). وبركة الله التي تتجلّى في ازدهار الزرع، ترتبط دائماً في الكتاب المقدس بأمانة الشعب على العهد.

.2دور الانسان:

حقاً يبارك الله الزرع، ولكن على الانسان أن يتولاّه.

أ) مسؤوليته:

فقد كلّف الله الانسان بأن يحافظ على كل أنواع النباتات، وأن ينقذها من الطوفان (تكوين 7: 3). وينبغي له في حالة المجامعة أن يبحث عن البذر (تكوين 47: 19)، وأن يحميه من أي تلامس نجس (لاويين 11: 37- 38). "ازرع زرعك بالغداة، ولا تكفف يدك بالعشيّ" (جامعة 11: 6). وإلى الانسان أيضاً يؤول الحرث العسير الذي يتم عادة، بحسب العرف الجاري في فلسطين، بعد موعد بذر البذور. هذا هو الطريق الذي يجب أن نسلكه للحصول على الحكمة: "فإنك تتعب في حراثتها قليلاً، وتأكل من غلاتها سريعاً" (سيراخ 6: 19). وبالمعنى المجازي تمتدّ هذه المسؤولية إلى اختيار البذور والأرض، إذ "يحصد الانسان ما يزرع" (غلاطية 6: 7). وغرس الشتلة الغريبة (الأصنام) فقد يجعلنا نحصل على زهر سريعاً، ولكن دونما ثمر (إشعيا 17: 10- 11). من زرع الظلم أو الجور يحصد السوء سبعة أضعاف (امثال 22: 8، أيوب 4: 8، سيراخ 7: 3) "من يزرع الريح يحصد الزوبعة" (هوشع 8: 7). ولنستوعب دوماً دروس الخبرة: "من يزرع قليلاً يحصد قليلاً، ومن يزرع كثيراً يحصد كثيراً (2 كورنتس 9: 6). وبدلاً من أن نزرع في الجسد، ينبغي أن نزرع في الروح (غلاطية 6: 8)، لا بين الشوك (ارميا 4: 3)، وإنما بالسلامة (يعقوب 3: 18) والبرّ (هوشع 10: 12، أمثال 11: 18.(

ب) رجاؤه:

إن كان من اللائق أن ينال الحارث نصيبه من الغلة (1كورنتس 9: 10)، وإن من المفروض أن يحصد الانسان ما يزرع، فهناك مثل كثيراً ما يتحقق: "إن واحداً يزرع زآخر يحصد" (يوحنا 4: 37). فعلى الزارع أن يضع ثقته في الأرض الخصبة، ورجاءه في الماء النازل من السماء، بدون أن يعتمد على إخضاع هذه العناصر. وليزرع إذاً دون رصد الريح (جامعة 11: 4)، وإلاّفإنه لن يفعل شيئاً.

ويستطيع أصغر الحبوب أن يصبح شجرة كبيرة (مرقس 4: 31، 32)، كما أن الحبّ الخصب قد يعطي مائة ضعف (متى 13: 8)، وعلى الإنسان وهو العامل الإيجابي في إلقاء الحب ألا ينسى أن الحبّ، متى يبذر في الأرض "ينبت وينمو وحده " تلقائياً) (automate) مرقس 4: 27). والالتزام بالنسبة السبتية (السابعة) حيث ترتاح الأرض (لاويين 25: 4) كان يتطلّب ثقة مطلقة في الرب، الذي كان قد أنعم في العام السابق بحصاد مضاعف. وحتى يعلّم يسوع تلاميذه التسليم الكامل لعناية الآب السماوي، ضرب لهم مثلاً طير السماء "كيف لا تزرع ولا تحصد" (متى 6: 26). هذه الثقة تشجع الإنسان على غرس الحبّة في الأرض وتركها تموت حتى تخرج ثمراً (يوحنا 12: 24). إن الذي يحمل البذر "يذهب باكياً " لكنه يعم جيداً أنه " سيرجع مرنّماً حاملاً حُزَمَه " (مزمور 126: 5- 6). وتنطبق هذه الصورة على الخدمة لسد حاجات القديسين (غلاطية 6: 107، 2كورنتس 9: 6- 13)، والجهد الرسولي (يوحنا 4: 38، 1 كورنتس 3: 8، 2 كورنتس 9: 10- 12). وأخيراً، إذا كان لا بدّ للحب من أن يموت حتى يحيا ثانيةً (1 كورنتس 15: 36) " فهذه أيضا حال الإنسان الفاني ينبغي أن يقوم من بين الأموات. و"يكون زرع الجسم بفساد. والقيامة بغير فساد... يزرع جسم بشري فيقوم جسماً روحانياً " (15: 42-44)، إذ يوارى الجميع في الأرض، ويقوم في مجد المسيح.

ثانياً: الزراعة الإلهية

وإن كنا نستطيع أن نشبه عمل الخالق بعمل الزارع، فإن الكتاب المقدس لم يقدّمه لنا تحت سمات الزارع إلا في إطار الاسكاتولوجية. وإذ يعلم المسيحي أن الابن هو في الوقت نفسه كلمة الله و" النبت " الإلهي، فهو يستطيع أن يرى في الله الشخص الذي يزرع كلمته في قلب بني البشر والذي يغرس في الأرض "النبت " الذي هو نسله الحقيقي.

.1الزرع الإلهي:

بارك الله آدم إذ جعله خصباً. ويستعمل لفظ "زرع! (باليونانية (sperma للدلالة على الذرية والنسل والنسب والعِرق. فمنذ البداية نجد أن هناك تضاداً بين زرع الإنسان الذي ينتقل خلال الأجيال، والنسل الذي سينتصر على الحية (تكوين 3: 15). وسيتحقق هذا الانتصار بفضل يسوع، الفرع الناشئ عن التقاء السلالتين: ابن الله من ناحية، وابن آدم وإبراهيم وداود من ناحية أخرى. فمن جهة، البركة مكفولة لنسل نوح (تكوين 9: 9) وإبراهيم (تكوين 12: 7) وإسحاق (26: 4) و يعقوب (32: 13)، بحيث يصير كثيراً، كثرة تراب الأرض (13 :15-16) والرمل الذي على شاطئ البحر (22: 17)، وكنجوم السماء (15: 5، 26: 4). ومن جهة أخرى، هي مكفولة أيضاً لذرية داود الملكية (2 صموئيل 7: 12، 22: 51). وهذا ما يتم.كمقتضى عهد مبرم، لا مع السلف القديم فقط ولكن أيضاً مع "نسله". وسواء كان الأمر متعلقاً بذرية ابراهيم أو بنسل داود، فان عدم أمانة الشعب وملوكه تجبر الرَب الذي نزع بركته. فإن شجرة يسى يجب أن تقطع، ولكن ينبت من أصلها ساق تكون " زرعاً مقدساً" (إشعيا 6: 13)، إذ إن الرب سوف يعود بمثابة الزارع (هوشع 2: 25، إرميا 31: 27) الذي سوف يعمر مجدداً يهوذا، هذا الشعب المجرم (إشعيا 1: 4) الذي استنزفه العقاب. وبلفظ أدق، سوف يتركَز هذا الزرع في نبت. يصبح اسمه من أسماء المسيا "هوذا الرجل الذي اسمه النبت ، إنه ينبت من ذاته" ويبني هيكل الرب (1 زكريا 6 : 12- 13.(

.2كلمة الله:

بتعبير مجازي صريح ترمز البذرة إلى كلمة الله. وقد سبق إشعيا في رسالة تعزية لإسرائيل، وأنبأ عن قوة كلمة الله الفعّالة، بتشبيهها بالمطر الذي يخصب الزرع (إشعيا 55: 10-11). وإذ يلقي يسوع.بمثل الزارع، يربط واجب إنتاج الثمر لا بالحصاد. وإنما بإلقاء البذور: وبذلك يرجع بنظره إلى بداية الأزمنة الأخيرة (راجع هوشع 2: 25) التي تنشأ فعلاً في الوقت الذي يتكلم فيه. هذا هو سرّ اللقاء الاسكاتولوجي بين الزرع الإلهي وشعب الله، فإن وجب أن نكون أرضاً جيّدة، فلأن البذرة قد ألقيت مع كلمة يسوع ذاتها، وهذا يحقق أروع النجاح. ومع ذلك، فبجوار

النبت الصالح الذي زرعه ابن الإنسان، هناك أيضاً إلى الزؤأن الذي يزرعه الشرير (متى 13: 24 30 و 36- 43). هذه الكلمة هي المسيح شخصياً الذي أراد أن يموت في الأرض حتى يخرج ثمراً (يوحنا 12: 24 و 32). لقد تعرّفت الكنيسة على تاريخها الخاص خلال أمثال يسوع، وقوّت إيمانها بنظرها مسبقاً إلى المجد النهائي، خلال البداية المتواضعة لملكوت السماوات. فحبة الخردل تصبح شجرة كبيرة (متى 13: 31 - 32 راجع حزقيال 17: 23 دانيال 4: 7-19). طبقاً للوعد المعطى لابراهيم بنسل لا عدد له كنجوم السماء. وأخيراً، نرى الكنيسة، وهي " زرع " يسوع (رؤيا 12: 17)، تقاوم التنين وتنتصر عليه، لأن المسيح مقيم فيها (1 يوحنا 3:9).

زمن

مقدمة

يبدأ و يُختم الكتاب المقدّس، وحي الله العلي، بإشارات زمنية: " في البدء، خلق الله السماوات والأرض " (تكوين 1: 1). "نعم إني آتٍ على عجل " (رؤيا 22: 20). وهكذا فهو لا يقدّم لنا الله بصورة مجردة، أي في جوهره الأزلي، كما نرى ذلك لدى أفلاطون وأرسطو، وإنَما يقدمه لنا خلال تدخّلاته على هذه الأرض، مما يجعل من تاريخ العالم تاريخاً مقدّساً. ولهذا السبب، يستطيع الوحي الإلهي أن يجيب على الأسئلة الدينيّة التي يطرحها الوجدان البشري بخصوص هذا الزمان، المطبوع بطابع الصيرورة، ما دام أنّ هذا الوحي نفسه يتسم بالطابع التاريخي.

بداية الزمن

.1في البدء:

يبدأ كتاب التكوين بذكر عمل الله الخلاق. هذا العمل يشكل بداية مطلقة، حتى إنه انطلاقاً منه يرجع كل قياس زمنيٍ إلى نظام الأشياء المخلوقة. ويعتبر هذا التصوّر للأمور تبديلاً كلياً لمفهوم "البدء"، كما نجده في الديانات الوثنية المجاورة. فعلى سبيل المثال، في قصيدة الخلق البابلية، نرى الإله " مردوك " يضع إطارات الزمن الكوني والبشري: الكواكب والنجوم ودورات الطبيعة، وإذ ذاك يبدأ الزمن الفلكي القابل للقياس. ولكن، قبل ذلك، في زمن أوّلي يعدّ بمثابة المثال النموذجي للزمن الآخر، كان للآلهة تاريخ هو التاريخ المقدّس الوحيد الذي يعرفه الفكر البابلي، والذي يرجع إلى عالم الأساطير. فمن إلهين متزاوجين، " أبسو" و"تيامات "، خرجت سلالات متعاقبة، ودار صراع بين الآلهة، أدّى نهائياً إلى ظهور العالم والبشر. هكذا يندمج الآلهة مع الكون كله، في أصل واحد، وكأنهم لم يتحرروا من طابع الزمن إلا بصفة جزئية. وبعكس ذلك، قي كتاب التكوين يتجلى سموّ الله بصفة مطلقة: "في البدء، خلق الله... " (تكوين 1: 1)، "يوم صنع الرب الإله الأرض والسماوات " (2: 4). ليس هناك زمن أولي قد يدور فيه تاريخ إلهي، لأنّ صور الصراع الكوني الرهيبة، حيث يواجه الله قوى الخواء (مزمور 74: 13 14، 89: 11)، لا تشير إلى تاريخه تعالى، بل إلى تاريخ الكون الذي يتولّى هو ترتيبه. هو عمل الحلق الذي يحدد البداية المطلقة لزمننا نحن. وهذا الزمن حسن، مثل سائر الخليقة، ولكن كان وجود الله سابقاً لهذا الزمن. وما سوف يدور في الزمن هو تحقيق قصده الأزلي الذي ينظم أولاً كلّ الخلق من أجل الإنسان، ثمّ يوجّه مصير الإنسان نحو غاية خفيّة.

.2زمن وأزليَة:

أ) الزمن:

هو الزمن، باعتباره من صنع الله، يعطي الإطار للتاريخ البشري. وهذا واضح منذ رواية الكتاب المقدّس عن الخلق. حقاً يمكننا أن نجد في أيام الخليقة السبعة هدفاً تربوياً: في تلقّننا تقديم يوم السبت "، ولكنها تكفل أيضاً رؤية دينية للزمن الذي يكتمل العالم خلاله شيئاً فشيئاً. فيدخل الله خلائقه تدريجياً في الزمن. ورويداً رويداً، يمتلئ الإطار الذي سيستقبل في آخر الأمر الإنسان الذي يسبغ ظهوره معنى لكلّ ما سبقه في الوجود. نرى من ذلك أنّ الزمن ليس شكلاً خاوياً أو مجرد تعاقب لحظات متتالية، بل أنه مقياس مدة الأرض كما تظهر في الواقع: أولاً مدَة كونية، يستقطبها مجيء الإنسان، ثمّ مدة تاريخية ينظمها تعاقب الأجيال وتسير فيها البشرية نحو غايتها.

ب) الأزليّة:

يبقى الله متسامياً بالنسبة إلى هذه المدة المزدوجة. يحيا الإنسان في الزمن، ويحيا الله في الأزل. واللفظة العبريّة "عولم" المترجمة بطرق مختلفة (دهر، أزل، عالم...) تشير إلى مدّة تفوق القياس البشري حيث يحيا الله "إلى الأبد"، "في دهر الدهور". ولكي يوضح لنا الكتاب المقدس طبيعة هذه المدّة التي لا خبرة لنا بها، يقابلها بنقيضها أي بالطابع المؤقت للزمن الكوني: إنّ ألف سنة في عينيك كيوم أمس العابر وكهجعة من الليل (مزمور 90: 4)، وبالزمن البشري: "أيامي كظلّ مائل... وأنت يا ربّ ثابت إلى الأبد" (مزمور 102: 12- 13). وإن تأمّلا من هذا النوع ليشحذ الاحساس بالتسامي الالهي الذي يعبّر عنه بوضوح النصوص المقدسة المتأخرة. فيما كان كتاب "التكوين" ينظر إلى الله "في البدء" في عمله الخلاّق، نرى كاتب "الأمثال" يتأمل فيه قبل وجود الزمن، "منذ الأزل"، عندما لم يكن بالقرب منه إلا "الحكمة" (أمثال 8: 22- 24). ويندهل أيوب أمام هذه الأزلية (راجع أيوب 38: 4)، ويعلن صاحب المزامير: "من الأزل إلى الأبد أنت الله" (مزمور 90: 2). وهكذا يفلح الكتاب المقدّس في التوفيق بين فكرة التسامي الإلهي وبين تأكيد تدخّل الله في التاريخ، ويتجنّب بذلك مأزقاً مزدوجاً: من ناحية، تأليه الزمن (الإله خرونس

من بين آلهة اليونانيين)، ومن ناحية أخرى، إنكار كلّ معنى للزمن إزاء الله، على نحو ما يفعل الإسلام.

العهد القديم

للزمن وجهان متوازيان في الاختبار البشري: وجه الزمن الذي تنظّمه دورات الطبيعة (الزمن الكوني)، والزمن الذي يجري مع سير الحوادث (الزمن التاريخي). ويحكم الله كليهما على السواء، ويوجّههما معاً نحو غاية واحدة.

أولاً: الزمن الكوني

.1مقاييس الزمن:

عيّن الله الخالق بنفسه النظام الدوري الذي تخضع له الطبيعة: تناوب النهار والليل (تكوين (1: 5)، وحركات النيّرات التي تفصل بين النهار والليل (1: 14)، وعودة الفصول (8: 22). إنّ رجوع هذه الدورات على فترات منتظمة علامة للترتيب الذي وضعه الله في خلقه (راجع سيراخ 43). وقد أخذت جميع الشعوب هذه الدورات قاعدةً لمقياس الزمن. ومن وجهة النظر هذه، لايتميّز التقويم اليهودي بأيّ ابتكار، إلّ فيما يخصّ اتّباع نظام الاسبوع الذي يختتمه يوم السبت. أمّا عن سائر الأمور الأخرى، فيقوم على مقتبسات عديدة، ويبدو أنّه قد تغيّر كثيراً على مرّ العصور. وفي العهد القديم، يتردّد التوقيت بين الحساب الشمسي والحساب القمري. إن تقسيم السنة إلى اثنى عشر شهراً يطابق الدورة الشمسيّة. ولكنّ الشهر، من حيث أسمه وتقسيمه، فإنَّه يتبع الدورة القمريّة، لأنَّه يبدأ بظهور الهلال (سيراخ 43: 6-8). بدأت السنة الاسرائيليّة أوّلاً في الخريف بشهر تشرين (خروج 23: 6، 34: 22)، ثمّ في الربيع (نيسان) (خروج 12: 2). أمّا السنوات، فكانت تحسب أوّلاً طبقاً لأحداث هامّة: تولية الملك (إشعيا 6: 1)، أو حوادث طبيعيّة (عاموس 1: 1). ولم يلجأ اليهود إلى اختيار التوقيت بالعصور إلاّ في زمن متطأخر: عصر اسلوقيين

(1 مكابيّين 1: 10، 14، 1، 16: 14). وأخيراً في زمن الرابيين، يظهر التقويم اليهودي الذي يبدأ من خلق العالم.

.2تقديس الزمن:

ليس الزمن الكوني الذي يقاس في التقويم أمراً دنيوياً محضاً. إنّ كلّ الديانات القديمة تعطيه طابعاً قدسياً. فهي تقرّر لدورات الطبيعة معنى مقدّساً، لأنها ترى أن قدرات الهيّة تحكمها وتتجلّى خلالها. يحكم هذا التقديس الأسطوري قائمة الأعياد: فهي تتبع تواتر الفصول والأشهر. وقد شكّل هذا التصوير للأزمنة المقدّسة، بالنسبة إلى اسرائيل، تجربة مستمرّة يشجبها الأنبياء (هوشع 2: 13). ولكن عندما أقصى العهد القديم من تقويمه الديني كلّ الاشارات إلى الأساطير الوثنيّة، لم يستبعد هو أيضاً صفقة القدسية الطبيعية في الدورات الكونيّة. وقد احتفظ العهد القديم بالاحتفال برأس الشهر (1 صموئيل 20: 5، إشعيا 1:13)، وبعيد الفصح في الربيع (خروج 12). واحترام العادات الزراعية التي يشير إلى التقويم الكنعاني: أعياد الفطير في الربيع، في بداية حصاد الشعير (خروج 23: 15، راجع تثنية 16: 8)، وتقدّمه البواكير (تثنية 16: 13، والحزمة الولى (لاويين 23: 1- 11)، ثم عيد الحصاد الذي يسمّى بالأسابيع أو العنصرة (خروج 23: 16، 34: 22، لاويين 23: 16)، وعيد جمع الغلاّت في الخريف، بابتهاجاته عند نهاية الموسم (خروج 23: 16، تثنية 16: 13، لاويين 23: 34- 43). ولكنّ الوحي أسبغ شيئاً فشيئاً على هذه الاحتفالات التقليديّة مضموناً جديداً، محوّلاً طابعها القدسي، إذ يجعل منها ذكريات الأعمال الله العظيمة في التاريخ: يحفظ الفصح والفطير ذكرى الخروج من أرض مصر (خروج 12: 17 و26- 27)، ودخول أرض كنعان (يشوع 5: 10- 12)، وتحفظ العنصرة ذكرى العهد في سيناء، ويحفظ عيد المظالّ ذكرى الاقامة في الصحراء (لاويين 23: 43). ثم جاءت أعياد جديدة لتذكّر بأحداث أخرى من التاريخ المقدّس (مثلاً عيد التجديد: 1 مكابيّين 4: 36- 59). وبعد الدورة السنويّة، نجد مكاناً لدورات أخرى أكثر امتداداً: تقديم الأعشار كل ثلاث سنين (تثنية 14: 28- 29)، السنة السبتية وسنة اليوبيل (لاويين 25). ومن عيد إلى آخر، تجري دورة الأسابيع

المنتظمة. وأخيراً، تأخذ الدورة اليومية نفسها طابعاً قدسياً حيث تفرض كتب الطقوس ساعات معيّنة لاقامة الذبائح والقرابين والصلوات (2 ملوك 16: 15، حزقيال 46: 13- 14، عدد 28: 3- 8). وهكذا تنحصر كل حياة الانسان بمجموعة طقوس تقدّسها. ويعطي اليهود التقويم المقدّس أهمية كبرى لدرجة أنهم اعبروا أنطيوخوس أبيفانيوس مقاوماً لله نفسه، عندما حاول النيل منه (دانيال 7: 25، 1 مكابيّين 1: 39 و43 و55)، عندما شاء أن يستيدل بتقديس الزمن المقرّر في الوحي تقديساً ذا طابع وثني.

ثانياً: الزمن التاريخي

.1الدورات الكونيّة والزمن التاريخي:

يخضع الزمن الكوني للنظام الدوري. وقد تأثر الفكر الشرقي واليوناني بتداخل الحياة البشريّة في دورات الكون هذه، إلى حدّ أنه جعل من العودة الأزلية للأشياء قانوناً أساسيّا للزمن. ودون أن يذهب كتاب الجامعة إلى اعتماد هذه النتيجة على المستوى الكياني، فقد تأثّر تأثُّراً بالغاً بهذا الأمر عينه. إنّ الحياة البشرية تسيطر عليها أزمنة حتميّة، إذ "للولادة زمنها وللموت زمنه" (جامعة 3: 1- 8)، وتكرار مستمرّ لنفس الأحداث "ما كان فهو الذي سيكون، وما صنع فهو الذي سيصنع" (1: 9، 3: 15). وهكذا ترتسم حدود الجهد البشري بل يصبح أيضاً من العسير ادراك عمل العناية الإلهيّة، خلال عودة الأشياء الأزلية. ولكن تشكّل هذه النظرة التشاؤميّة الاستثناء، لأن للكتاب المقدّس مفهوم آخر للزمن، يطابق تصوّره للتاريخ. لايخضع التاريخ لقانون العودة الأزلية، بل يوجهه، أساساً، تدبير الهي ينتشر تدريجياً، خلاله وفيه يتجلّى. فيتشكّل التاريخ بأحداث ذات طابع فريد لا تتكرّر بل ترسب في ذاكرة الناس. وإذ الإنسانيّة رويداً رويداً باختباراتها المتعددة، تصبح قادرة على الارتقاء. يختلف عندئذ الزمن التاريخي في نوعيّته عن الزمن الكوني الذي يجاريه، مع تحويله على صورة الإنسان. لهذا الزمن التاريخي مقاييسه الخاصّة المرتبطة بالحياة البشريّة. ففي البدء، كتن مفهوم الزمن مرتبطاً في اسرائيل يتصوّره الأسرة: فيؤرَّخ

بالأجيال (ولفظ توليدوت العبري يشير بالفعل إلى التاريخ (تكوين 2: 4، 5: 1 الخ). وابتداء من زمن الملوك، أخذ الحساب يجري بموجب سنة تولّيهم الملك. ولم يعرف الحساب بموجب العصور إلاّ في عهد متأخرّ، وخلال هذه التقديرات التاريخيّة، أخذت تظهر أكثر من مرّة نزعة إلى استعمال الأرقام. ولكن، لعدم وجود مقاييس موثوق بها، لاتنطبق الأعداد المذكورة مع متطلبات التاريخ الحديث. فبعض الأعداد تقريبيّة أو إجماليّة (مثلاً الأربعمائة سنة، الوارد ذكرها في تكوين 15: 13). وهناك أخرى ليس لها إلاّ قيمة رمزيّة (كعدد 365 سنة في حياة أخنوخ، تكوين 5: 23). ولنّها تبيّن مع ذلك مدى اهتمام الكتبة الملهمين بإظهار تدخّل الله في الزمن.

.2تقديس الزمن التاريخي:

في الديانات الوثنيّة، ليس للزمن التاريخي طابع قدسيّ، إلاّ بقدر ما يجدّد حادث خاصّ بتاريخ الآلهة السابق للخلق، مثلما تفعل دورات الطبيعة. فنحن هنا بصدد قدسيّة أسطورية. وفي هذا الشأن، يأتي وحي الكتاب المقدّس بتجديد جذري. ففيه يتجلّى الله بواسطة التاريخ المقدّس، وهو الذي يحيك احداثه. لذلك يتخذ الزمن الذي تجري فيه الأحداث قيمة مقدّسة: لا لأنه يعيد الزمن الأوّلي الذي تمّ فيه خلق العالم بطريقة نهائية، ولكن لأنّه يأتي بجديد، معتعاقب مراحل تدبير الله فيه، تحمل كل منها معناها الخاصّ. وما يعطي معنى لكلّ هذه اللحظات في الزمن، ليس على كلّ حاك تشابك العوامل التاريخية التي تتلاقى فيها والتي لا يعيرها الكتاب المقدس اهتماماً كبيراً، وإنما هو المقصد الالهي وحده الذي يوجّهها نحو غاية سريّة، حيث سوف يبلغ الزمن، في الوقت نفسه، نهايته وملئه.

ثالثاً: نهاية الزمن

.1البداية والنهاية:

إن التاريخ المقدس الذيَ يشمل كل مصير شعب الله يمتدّ بين أجلين متلازمين: بداية ونهاية. فالفكر القديم عدما تمثل الكمال البشري، وضعه بصنعة عامة في بدء العالم، كما في عصر ذهبي " أعقبه تدهور تدريجي بمرور الزمن. وقد تطلع هذا الفكر أحياناً إلى إحياء هذا العصر الذهبي مع رجوع السنة الكبرى التي يذكرها الشاعر فرجيل. واقي لا تزل تنم عن مفهوم دوري للزمن. ويجعل الكتاب المقدس بدوره في أصول الإنسانية كمالاً أولياً (تكوين 2). ولكن بالنسبة إليه لا يرجع أبداً فقدان هذه الحالة الأولية إلى حركة طبيعية لتطور كوني ولكنه يرجع كل الدرامة إلى خطيئة الإنسان. منذ ذاك الحين. تتخلل التاريخ حركتان متضادتان: فمن جهة. نلاحظ فيه تصاعداً تدريجياً للشر وانحطاطاً روحياً. مما يدعو حتماً إلى دينونة الله. هكذا كان الحال فيما قبل التاريخ. منذ البداية حنى الطوفان الذي يعتبر مثالاً لكل دينونة آتية. مما يتيح للكتب الرؤيوية أن تمدَ إلى الحاضر والمستقبل هذا التأويل التشاؤمي للزمن (دانيال 2: 7). ولكن، من جهة أخرى نلاحظ أيضاً صيراً حثيثاً نحو الخير يمهد لا محالة لخلاص البشر، وهكذا كان الأمر في الماضي، فيما قبل التاريخ، عندما اختار الله نوحاً ليخلّصه ويبت عهداً معه. وهذا ما سيتمّ أخيراً عندما يعود ا الكمال الأصلي على الأرض في نهاية التاريخ المقدس. وذلك بالتأكيد ليس مجرد رجوع تلقائي إلى الأصول، ولكن بعمل سام من في الله الذي يتولّى في الوقت نفسه دينونة العالم الخاطئ وخلاص الأبرار فحتى يخلص الأنبياء بني إسرائيل من إغراء الوثنية ونظرتها إلى التاريخ البشري، سوف يلحون على نهاية الزمن وما يتطلّبه من استعدادات أدبيّة.

.2تصوّر العهد القديم عن نهاية الزمن:

يشكّل يوم الربّ أول تعبير صريح خاص بآخر الأزمنة (عاموس 5: 18، إشعيا 2:2ا)، يظهر أولاً كتهديد وشيك مستمرّ، معلَق فوق العالم الخاطئ. ومع ذلك فتوقيته محدود، إلا أنه يظل محفوظاً ضمن أسرار الله. ويكتفي الأنبياء لتعيينه بعبارة "آخر الأيام! (إشعيا 2: 2)، أو يقابلون بين "الزمان الأول" أي الماضي، و"الزمان الأخير" الذي سوف يكون نقيضاً له (إشعيا 1:9). سوف تنتهي الحقبة الحالية. فترة

العالم الخاطئ، بحدوث دينونة نهائية. فيبدأ حينذاك عهد جديد، تقدم لنا عنه النصوص أوصافاً خلابة: عهد عدل وسعادة يدخل ثانية على الأرض كمال الفردوس- 8 (هوشع 2: 20- 22،إشعيا 11: 1- 9).لن يكون هناك سبيل إلى قياس مشترك بين المستقبل والزمن الحاضر. على أن الأنبياء. في البداية، لم يقيموا فصلاً جذرياً بين الاثنين-: فالأزمنة الجديدة، ذات المدة غير المحدودة (إشعيا 9: 6) سوف تتوَج التاريخ ، دون الارتفاع عن ذات مستواه. وبعد السبي يتوضح الفرق تدريجياً بين الدهر أو (العالم) الحاضر وبين " الدهر الآتي " : سوف يفتتح هذا الأخير بخلق سماوات جديدة ز" أرض جديدة " (إشعيا 65 : 17) ، وبعبارة أخرى سوف يقوم الدهر الآتي على مستوى جديد تماماً ، مستوى الأسرار الإلهية التي تتميز الكتب الرؤيوية بمحاولة كشفها.

.3توقيت النهاية:

تتطلع الرؤى بلهفة نحو هذا الأجل (دانيال 1- 9: 2). " وقت الانقضاء " (11: 40)، الذي يترجاه اليهود وينتظرونه بفارغ الصبر. وتتوقع الرؤى دائماً هذا الآجل في مستقبل قريب، يعقب، بدون تمهيد، الواقع الذي يعيشونه. ولكن " الأزمنة والآونة " التي حددها الله لا تزال سره الخاص (راجع أعمال 1: 7). والأعداد التي يعرضها الأنبياء في هذا الصدد، تعتبر .بمثابة رموز، منها السبعون سنة التي يذكرها إرميا (إرميا 29: 10)، والسبعون أسبوعاً من السنوات التي يذكرها دانيال (دانيال 9)، وهى حقبات ترتبط معناها بمعنى السنة السبتية وسنة اليوبيل (راجع إشعيا 61: 2، لاويين 25: 10). وهكذا يتميز إعلان الكتاب المقدس عن الأزمنة الأخيرة تمييزاً تاماً عن الاجتهادات الفكرية الاسكاتولوجية التي تنشأ دوماً على أثر الحقبات المضطربة. لا يحدد العهد القديم بطريقة حسابية التاريخ الذي سوف يولد فيه يسوع المسيح أو ميعاد نهاية العالم. ما يهمه بالأحرى هو إعطاء رؤية عميقة للزمن في جملته- من حيث الماضي والحاضر والمستقبل- تكشف عن اتجاهه السري، وتبين معناه الخاص. فلن يحصل منها الإنسان على معرفة ترضي فضوله القلق، بل على إدراك المتطلبات الروحية التي يقتضيها عمره.

العهد الجديد

أولاً: يسوع والزمن

.1يسوع يحيا في الزمن التاريخي:

مع ظهور يسوع، حلّت النهاية التي كانت تتّجه نحوها الأزمنة التمهيدية. يندرج هذا العمل الإلهي الأخير في مدة تاريخية معيّنة بكل دقة. ولد يسوع " على عهد الملك هيرودس " (متى 2: ا). و بدأت كرازة يوحنا "في السنة الخامسة عشر من ملك القيصر طيباريوس (لوقا 3: 1)، و" شهد (يسوع) أحسن شهادة بمحضر من بيلاطس البنطي " (1 تيموتاوس 6: 13). وحيث إن هذا الاعتراف يشكل أخطر حدث في التاريخ المقدس وقد تحقق " مرّة واحدة " (رومة 6: 10، عبرانيين 9: 12)، فانّ كلّ إقرارات الإيمان المسيحية تذكر توقيته خلال الزمن البشري. وقد قبل يسوع أثناء حياته على الأرض، أن يمرّ بالفترات الطبيعية التي يستدعيها كل نضج إنساني (لوقا 2: 40 و 52). فلقد شاركنا تماماً في اختبارنا للزمن إلا أنّ وعيه النبوي يجعله يسود سير الأحداث، إلى حد أنه كان يحيا وعيناه شاخصتان أو الموت الذي "لا بد" أن ينتهي إليه، ليقوم بعده من بين الأموات (مرقس 8: 31، 9: 31، 10: 33- 34//). هذه هي ساعته (يوحنا 17: ا) التي منعته الطاعة للآب أن يَستَبِقَها (يوحنّا 2: 4.)

.2زمن يسوع هو ملء الأزمنة:

إنه لأمر جوهري أن نفهم معنى زمن يسوع. فمنذ بداية كرازته، قد أعلن هذا المعنى بوضوح: " تم الزمان واقترب ملكوت الله "(مرقس 1: 15، راجع لوقا 4: ا 2).. ولذلك، فطوال رسالته، يحثّ يسوع سامعيه على إدراك علامات الزمن الذي يجيئون فيه (متّى 16: ا 3).. وأخيراً، سيبكي على أورشليم لأنها لم تعرف زمن افتقادها من لدن الله (لوقا 19: 44). لذا فإنّ يسوع يتوج انتظار اليهود، به قد "تم الزمان" (غلاطية 4: 4، أفسس 1: 10). وقد أدخل في تاريخ إسرائيل هذا العنصر

النهائي الذي ستبرزه بكل وضوح بشارة الإنجيل. "أمّا الآن، فقد ظهر برّ الله بمعزل عن الشريعة، تشهد له الشريعة والأنبياء" (رومة 3: 21). فخلال تحقيق تدبير الله، وقع حدث يقسم تاريخ البشر بلفظتي " قبل " و" بعد ": و" اذكروا أنكم كنتم يومئذٍ من دون المسيح... غرباء عن عهود الموعد" (أفسس 2: 12)، "فها هوذا اليوم قد صالحكم في جسده البشري" (كولسي 1: 22). لا يتوسط إذاً زمن المسيح المدة الأرضية فحسب، ولكنه، إذ يقود الزمن نحو تمامه، يسود عليه بكل أبعاده.

ثانياً: زمن الكنيسة

.1امتداد الزمن الاسكاتولوجي:

كان العهد القديم ينظر إلى نهاية الزمن في صورة إجمالية، بمعنى أن تدبير الله سوف يبلغ إلى غايته، عندما يقيم على الأرض في الوقت نفسه الدينونة والخلاص. وقد أدخل العهد الجديد عناصر متشعبة داخل هذه النهاية. مع المسيح، قد تحقق حدث الزمن الحاسم "إلا أنه لم يأت بعد بكل ثماره. فبمجيئه، بدأت فقط الأزمنة الأخيرة، ولكن انطلاقاً من القيامة، سوف تمتد بطريقة لم يعلن عنها الأنبياء والرؤى بوضوح. وقد أتاح لنا السيّد المسيح أن نستشفّ خلال أمثاله سير الملكوت نحو اكتمال آتٍ مستقبلاً، يقتضي لبلوغه مدة من الزمن (متى 13: 30، مرقس 4: 26- - 29). و بعد القيامة، يكلف يسوع رسله بمهمة تفترض هي أيضا ًامتداد الفترة الاسكاتولوجية (متى 28: 19- 20، أعمال ا: 6 - 8) . أخيراً، يُميز حادث الصعود بوضوح بين الزمن الذي فيه يجلس يسوع عن "يمين الله " وبين الزمن الذي فيه يعود في مجده، لإتمام تحقيق المواعيد النبوية (أعمال ا: 11). ويحلّ، بين الاثنين، زمن أوسط، يختلف نوعيّاً سواء عن " زمن الجاهلية! الذي كان الوثنيّون غارقين فيه (أعمال 17: 30)، أم عن زمن التأديب الذي كان يعيش في ظله حتى ذلك الوقت الشعب الإسرائيلي (غلاطية 3: 23- 25، 4: ا- 3). وهذا الزمن هو زمن الكنيسة.

.2معنى زمن الكنيسة:

يتمتع زمن الكنيسة بأكبر الامتيازات. فهو زمن الروح (يوحنا 16: 5- 15، رومة 8: 15- 17)، الزمن الذي نبلغ فيه البشارة إلى جميع الناس، يهوداً كانوا أم وثنيين، حتى يمكنهم أن ينعموا بالخلاص. وهذا الزمن يحمل طابعاً عجيباً حقاً. فمن جهة، فهو ينتمي إلى نظام الأمر النهائي الذي أنبأت عنه الكتب المقدسة. فبالنسبة إلينا نحن الذين دخلنا بالعماد في هذا الزمن، قد بلغنا "منتهى الأزمنة" (1 كورنتس 10: 11). ولكن من جهة أخرى، فهو يتواجد مع "هذا الدهر" (تيطس 2: 12) الذي لابدّ له من الزوال، كما سوف تزول صورة هذا العالم (1 كورنتس 7: 29- 31). وبالنسبة إلى كل انسان، يشكّل الاهتداء إلى انجيل يسوع المسيح تغييراً من عصر إلى عصر، فهو عبور من "العالم الخاضر" إلى "العالم الآتي"، من الزمن القديم الذي يسارع نحو انهياره إلى الزمن الجديد الذي يسير نحو تمام ازدهاره. وتأتي أهميّة زمن الكنيسة من أنّه يمكننا من هذا االعبور. هو "الوقتالمرتضى، "يوم الخلاص" الذي وضعه الله منذ الآن في متناول الجميع (2 كورنتس 6: 1- 2). هو اليوم الذي يدعو الله فيه كل انسان إلى الاهتداء، والذي يجدر بنا أن نصغي فيه إلى الصوت الإلهي (عبرانيين 3: 7 إلى 4: 11). ومثلما كان في العهد القديم، يسيرتدبير الله طبقاً لمقاصد الله السريّة، هكذا يخضع زمن الكنيسة هو أيضاً إلى مخطط ما نستشفّ تدبيره من خلال بعض النصوص الكتابية. سوف يكون أولاً "عهد الوثنيّين" الذي يحتوي على اعتبارين: من جهة، "تداس أورشليم (رمز اسرائيل القديم كلّه) تحت أقدام الوثنيّين" (لوقا 21: 24)، ومن جهة أخرى، سوف يهتدي هؤلاء الوثنيّون أنفسهم تدريجياً إلى الانجيل (رومة 11: 25). ثم يأتي زمن اسرائيل: وحينذاك بدوره، "ينال الخلاص اسرائيل بأجمعه" (رومة 11: 26). وعند ذلك سوف تكون النهاية. هكذا سيكون سرّ الزمن، في تداوله،شاملاً تاريخ البشريّة بأسره. ويسود يسوع على التاريخ، ولذا هو الوحيد القادر على أن يفتح الكتاب المختوم بسبعة خواتم، التوب فيه أقدار العالم (رؤيا 5).

.3تقديس زمن الكنيسة:

يحمل زمن الكنيسة في حدّ ذاته طابعاً قدسياً، وذلك لمجرّد انتمائه إلى "العالم الآتي". ولكنّنا نعلم أيضاً أنه، لكي يقدس البشر الزمن فعليّاً، ينبغي أن يظروا ذلك بعلامات منظورة، مثل "الازمنة المقدسة" و"الأعياد الدينية" التي يتّفق عودتها مع دورة الزمن الكوني المنتظمة. وكان العهد القديم من قبل قد وجد متبعاً جديداً لقدسيّة هذه العلامات، في أحياء ذكرى الأحداث الكبرى في التاريخ المقدّس. ومنذ مجيء المسيح على الارض، لم يعد لهذه الأحداث إلآقيمة الرمز، لأنّ حادث الخلاص قد اندرج في الزمن التاريخي. فهذا هو الحادث الفريد الذي تجدده الكنيسة في دورات تقويمها الطقسي من أجل تقديس الزمن البشري. فكل يوم أحد وهو يوم الرب (رؤيا 1: 10، اعمال 20: 7، 1 كورنتس 16: 2) يصبح في اطار الاسبوع احتفالاً بقيامة يسوع. ويأخذ الاحتفالطابعاً أكثر جدلاً عندما يحلّ سنوياً يوم الفصح وهو العيد الأسمى (1كورنتس 5: 8) الذي يعيد ذكرى موت الربّ وقيامته (راجع 5: 7). فهكذا نجد في العهد الجديد الخطوط العامّة الأوّلية للدورات الطقسيّة المسيجيّة التي سوف تنمو وتتّسع في الكنيسة. وبهذه الطريقة، سو ترتبط كلّ الحياة البشرية بسرّ الخلاص الذي تحقق في التاريخ، هذا هو الزمن الحقيقي المثالي الذي يحلّ أخيراً محل " الزمن الأوّلي"، المذكور في الأساطير الوثنيّة.

ثالثاً: منتهى الدهور

.1الاسكاتولوجية المسيحية:

ولكّن زمن الكنيسة لا يكتفي بذاته. فإن كان داخلاً منذ الآن بالنسبة إلى العهد القديم، في حقبة من حقبات "الازمنة الاخيرة"، إلاّ أنه مع ذلك، ينزع نحو كمال يقبل، ويتطلّع نحو أجل، هو يوم الربّ. فالآن، وقد قبل البشر الروح، تنتظر الخليقة بأسرها، بفارغ الصبر، تجلّي أبناء الله النهائي وافتداء اجسادهم (رومة 8: 18-24). حينذاك، يكتمل عمل المسيح الذي هو الألف والياء وهو "الكائن والذي كان والذي سيأتي" (رؤيا 1: 8). وفي ذلك اليوم، ينتهي معاً كلّ من الدهر الحاضر وزمن الكنيسة. الأوّل بسقوطه في كارثة نهائيّة، عندما يريق الملاك السابع كوبه

ويدوّي صوت يقول: "قضي الأمر" (16: 17). والثاني ببلوغه إلى تجديده التامّ، عندما تظهر السماوات الجديدة والأرض الجديدة (21: 1)).وهناك لن يكون شمس ولا قمر لتعيين الزمن، مثلما كانت الحال في العالم القديم (21: 23)، لأنّ البشر يكونون قد دخلوا في عالم الله الأزلي.

.2توقيت زمن النهاية:

لم يكشف يسوع عن اليوم الذي يتم فيه منتهى الدهور، أي نهاية العالم. فهذا سرّ لا يعرفه إلاّ الآب (مرقس 13: 32//). وليس للبشر أن يعرفوا "الأزمنة والآونة التي وقتّها الآب بذات سلطانه" (أعمال 1:7). وقد عاشت الكنيسة الأولى، وهي ترجو بحرارة مجيء الرب الثاني، متوقعة دوماً حدوثه الوشيك: " إن الزمان يتقاصر" (1 كورنتس 7: 29)، و" إن الخلاص الآن أقرب إلينا منه يوم آمنا. قد تناهى الليل واقترب النهار " (رومة 13: 11- 12). وكان هذا الشعور قوياً إلى حدَ أن بولس، رغم استعماله مثل هذا الأسلوب، قد اضطر أن يحذر أهل تسالونيكي من كل محاولة تحديد بدقة لليوم المقدّر (2 تسالونيكي 2: ا- 3). فرويداً رويداً، بمرور الزمن، أدرك الناس من خلال خبرتهم امتداد "الأزمنة الأخيرة". ولكن ظلّت فكرة مجيء الرب القريب عنصراً أن أساسيّاً في مقومات الرجاء: سيأتي ابن الإنسان كاللص ليلاً (متى 24: 43، 1 تسالونيكي 5: 2، رؤيا 3: 3). إن زمن الكنيسة الذي نعيشه الآن يتميز هو ذاته بعلامات تنبئ بنهايته (2 تسا لونيكي 2: 3- 12، رؤيا 6 إلى 19). فهكذا يكمل العهد الجديد النظرة النبويّة للتاريخ البشري التي سبق أن رسم العهد القديم خطوطها الأوّلية.

زنى

.1الزواج والزنى:

إن الزنى، وقد حُرِّم تحريماً باتاً (خروج 20 : 14، تثنية 5: 18، إرميا 7: 9، ملاخي 3: 5)، له في الشريعة تعريف حمري: إنه الفعل الذي ينهك حرمة تابعية

إمرأة لرجلها أو خطيبها (لاويين 20: 10، تثنية 22: 22 - 24). إن المرأة تبدو كشيءً خاصٍ بالرجل (خروجٍ 20: 17) أكثر مما نبدو كشخص فتكون هي وهو واحداً في أمانة متبادلة (تكوين 2: 23 24). على أن هبوط المرأة إلى هذا المستوى ارتبط بظهور تعدد الزوجات، الذي يُعزى إلى أحد أحفاد قايين، الذي كان يتميز بعنفه " (تكوين 4: 19). إن تعدُّد الزوجات يجري التغاضي عنه لحقبة طويلة من الزمن (تثنية 21: 15، راجع و 17: 17، لاويين 18: 18). غير أن الحكماء، الذين يبينون جسامة زنى الزوجين (أمثال 6: 24- 29، سيراخ 23: 22- 26)، يدعون الرجل إلى أن يحتفظ بحبه لامرأة حداثته (أمثال 5: 15- 19، ملاخي 2: 14-15) وفضلاً عن ذلك، يدينون التردُّد على المومسات، وإن لم يجعلوا من الرجل. زانياً (أمثال 23: 27، سيراخ 9: 3 و 6). لكنَّ يسوع، الذي برحمته يخلّص المرأة الزانية بع إدانته لخطيئتها (يوحنا 8: ا- 11)، يكشف عن كل أبعاد الأمانة الزوجية (متى 5: 27- 28 و31 -32، 19: 9//): فهي تُلزم الرجل إلزامها للمرأة (مرقس 10: 11)، ثم هي تربط الزوجين برباط غير قابل للانفصام (متى 19: 6) ومن الباطن (متى 5: 28)، فيزني من يتزوج ثانية عقب طلاق، ويزني بالقلب من يشتهي الإقتران بغير قرينته. وتجنباً لهذه الخطيئة التي تحرم دخول الملكوت (1 كورنتس 6: 9)، ينبه بولس إلى أنه يجب أن نبحث في الحب عن منبع الأمانة (رومة 913- ا). وبذلك سنُجنّب قداسة الزواج التدنيس (عبرانيين 13: 4).2. عهد وزنى:إن العهد الذي ينبغي أن يجمع بين الإنسان والله برباط حب أمين، يُقدمه الأنبياء تحت رمز زواج غير قابل للفسخ (هوشع 2: 21 -22، إشعيا 54: 65) (راجع عريس). وعليه فإن خيانة الشعب توهم أنها بمثابة زنى وفجور (هوشع 2: 4)، لأن الشعب يستسلم لعبادة الأصنام، كما تستسلم المرأة الفاجرة لعشّاقها، لمصلحة تعود عينها (هوشع 2: 7، 4: 10، إرميا 5: 7، 13: 27، حزقيال 23: 43 45 ، إشعيا 57: 3). ويعود يسوع فيستخدم التشبيه نفسه، في شجبه لقلة الإيمان. إنه يدعو " جيلاً فاسقاً " القوم عديمي الإيمان الذين يطالبون بآيات، وغير الأمناء الذين يستحون به وبإنجيله (متى 2 1: 39، 6 1: 4، مرقس 8: 38). والقديس يعقوب بدوره يصف بالفجور كل مساومة بين حب الله وحب

العالم (يعقوب 4: 4). ومن خلال هذه الإدانات يسلّط الضوء على الأمانة المطلقة، التي هي في الوقت نفسه ثمرة الحب وشرطه الحتمي.

زواج

العهد القديم

أولاً: الزواج في تدبير الخالق

تنتهي روايتا الخلق بمشهد يقوم عليه نظام الزواج. قي الرواية اليَهودِية (تكوين 2)، يظهر القصد الإلهي صراحة في هذه الألفاظ: " لا يحسن أن يكون الإنسان وحده، فأصنع له عوناً بإزائه " (2: 18). فلا يستطيع الإنسان، وهو يفوق كل الحيوانات (2: 9 ا- 20)، أن يجد هذا العون إلا في تلك التي هي "لحم من لحمه وعظم من عظامه " (2: 21 - 23) لذا فإنه، وهو يترك أباه وأمه يلتصق بها بالحب، يصيران: " جسداً واحداً " (2: 24). على هذا النحو يجد الجنس ، معناه بالتعبير في

الجسد عن الوحدة بين كائنين يدعوهما الله للتعاون معاً في حب متبادل. على أن الجنس بعد أن كان في كيانه الأصلي (2: 25) خالصاً من كل شعور بالخجل، سيصير عرضة للاضطراب نتيجة للخطيئة (3: 7)، وحياة الزوجين البشريين سيتربص بها، من الآن فصاعداً، الألم وغوايات الشهوة، والسيطرة (3: 16). إلا أنه بالرغم من ذلك فبالنسبة إلى "أم الأحياء" (3: 20) ستبقى الخصوبة خيراً إلهياً ثابتاً (4: 1 و 25- 26). وأما الرواية الكهنوتية (تكوين 1) فتحمل القليل من عناصر الدرامة. فالإنسان، الذي خلق على صورة الله، ليتسلط على الأرض ويُعمرها، ما هو في الواقع، إلا الزوجان معاً (1: 26- 27). وتبدو الخصوبة هنا وكأنها الغاية بالذات بالنسبة إلى الجنس، الذي هو شيء ممتاز أسوة بالخليقة كلها (1: ا 3). على هذا النحو يظهر الهدف الإلهي من تأسيس الزواج، قبل أن تفسد الخطيئة الجنس البشري.

ثانياً: الزواج في شعب الله

عندما شرع الله في تربية شعبه بإعطائه الشريعة"، لم يكن الزواج على مستوى ذلك الكمال الذي كان عليه قي البداية. ولذا فإن الشريعة من الناحية العملية، توائم مواءمة جزئية بين متطلباتها وبين "قسوة القلوب " (متى 8019). فتعدّ الخصوبة بمثابة قيمة أولى يخضع لها كل الباقي: بيد أنه مع تأكيد هذا الأمر. يحتفظ ترتيب الزواج ببعض آثار عادات الأجداد، البعيدة البعد كله عن الزواج النمطي الأول في تكوين 1، 2.

.1الحب الزوجي والإكراه الاجتماعي:

تتميز النصوص القديمة تميزاً ظاهراً بعقلية يغلب عليها خير الجماعة على خير الأفراد، الذين تفرض عليهم الجماعة قوانينها ومتطلباتها. فالوالدون يزوجون الأبناء دون استشارتهم (تكوين 24: 2- 4، 29: 23، طوبيا 6: 13). وتعتمد الجماعة حصر بعض الزيجات داخل حدود القرابة (لاويين 18: 6- 19)، أو حظرها

خارج حدود الأمة (تثنية 7: 1- 4، عزرا 9). وتكون بعض الزيجات محكوماً عليها بمقتضى ضرورة استدامة العنصر (السلالة)، ومنها إلزام زواج الأرملة التي لا أطفال لها بالقريب الأقرب (زواج السلفة: شريعة عبرانية تفرض على الشقيق أن يتزوج امرأة أخيه المتوفى بلا ذرية (تثنية 25: 5- 10، تكوين 38: 7- 9، راعوت 2: 20). وبالرغم من ذلك، فإنه وراء مظاهر الضغط هذه، لا تزال الصفة التلقائية في الحب قائمة بكل حيويتها. فقد يتوافق القلب أحياناً مع قران مفروض (تكوين 24: 62- 67، راعوت 3: 10)، وأحياناً يتّحد رجل وامرأة، لأنهما اختارا أحدهما الآخر (تكوين 29: 15 20، 1 صموئيل 18: 20 26، 25: 40- 42)، في أحوال معيّنة ضد إرادة الوالدين (تكو ين 26: 34- 35، قضا ة 14: 1 - 10). ونجد أسراً يجمعها حب عميق (1 صموئيل 1: 8)، وحالات وفاء يظل مستمراً اختيارياً حتى ما بعد الموت (يهوديت 16: 22). ورغم المهر المدفوع لأسرة الزوجة (تكوين 34: 12، خروج 22: 15- 16)، ولقب السيد أو المالك الذي يحمله الزوج (عبري بعل)، فالزوجة ليست مجرد سلعة يمكن شراؤها وبيعها. فهي تبدي جدارة بتحمل المسئوليات، وتستطيع أن تسهم إيجابياً في نجاح الزواج وفي حسن سمعة زوجها (أمثال 31: 10- 31). وما يقدمه لنا كتاب نشيد الأناشيد هو حب رفيقين حرّين، في حوار عاطفي لا يخضع للضغط. ولو أن أسلوبه مجازي، ويتعلق بحب الله لشعبه، إلا أنه يتحدث عنه بالألفاظ والمواقف الجارية في زمانه بالنسبة إلى الحب (راجع نشيد 1 :12- 17 ،6 : 4- 8 : 4.(

.2تعدّد الزوجات والزوجة الواحدة:

إن المطلب الأمثل للخصوبة، والاهتمام بضمان أسرة قوية، لمما يجعلان الرجلَ يشتهي أن يكون له أولاد كثيرون (راجع قضاة 8: 30، 12: 8، 2 ملوك 10: 1)، الأمر الذي يدعوه بصورة عادية إلى طلب تعدد الزوجات. إن المؤلف اليَهودِي، الذي كان مثله الأعلى الزوجة الواحدة (تكوين 2: 18- 24)، يشجب تعدد الزوجات، حينما ينسب أصله إلى مبادرة لامك البربري (4: 19). ومع ذلك فإننا نجد على مدى الكتاب، عادة اتخاذ زوجتين (1 صموئيل ا: 2، راجع تثنية 21:

15)، أو سريات، بل وزو جات من الإماء (تكوين 16: 2، 30: 3، خروج 21: 117، قضاة 19: 1، تثنية 21: 10- 14). ويعقد الملوك عدداً كبيراً من القرانات سواء بدافع الحب (2 صموئيل 11: 2- 4) أو المصلحة السياسية (1 ملوك 3: 1)، ومن هنا ظهرت الأحرام " الكبيرة (1 ملوك 11: 3، 2أخبار 13: 21)، حيث يكون الحب الحقيقي مستحيلاً (راجع استير 2: 12-17). إلاّ أن التعلق بامرأة واحدة كذلك، ليس بالأمر النادر ابتداءً من اسحق (تكوين 25: 19- 28)، ويوسف (تكوين 41: 50)، إلى يهوديت (يهوديت 8: 2- 8)، فطوبيا الكبير وطوبيا الصغير (طوبيا 11: 5-15)، مروراً بحزقيال 24: 15- 18)، وأيوب (أيوب 2: 9 10) وتذكر كتب الحكمة أفراح الأسر ذات الزوجة الواحدة وصعابها (أمثال 5: 15- 20، 18: 22، 19: 13، جامعة 9: 9 سيراح 25: 13 إلى 26 : 18) " وصت الواضح أن حب الزوجين، في كتاب نشد الأناشيد، هو حب لا مشاركة فيه. و يشير كل ذلك إلى تطور حقيقي في العادات. وعند ظهور العهد الجديد، أصبحت الزوجة الواحدة هي القاعدة الجارية في الزيجات اليهودية.

.3ثبات الزواج وأمانة الزوجين:

وقد يكون الاهتمام بإنجاب ذرية، الداعي لإدخال الطلاق من أجل حالة العقم. إلا أن تعدد الزوجات كان يُتيح حلّ هذه الصعوبة (تكوين 16). و إذ نظمت الشريعة ممارسة الطلاق، لم تحدد أي "عيب " يسمح للرجل بطلاق امرأته (تثنية 24: 1- 2). إلا أن الحكماء، بعد السبي، أخذوا يتغنون بالأمانة نحو "عروس الصبا" (أمثال 5: 15-19)، ويثنون على ثبات الزوجية (سيراخ 36: 25 27). بل إذ يقرب ملاخي بين عهد (بريت) الزواج وعهد (بريت) يهوه وإسرائيل، يؤكد أن الله "يبغض الطلاق" (ملاخي 2: 14- 16). على أنه بالرغم من هذه المسيرة نحو كمال أكثر ضبطاً، فإن اليهودية المعاصرة للعهد الجديد كانت لا تزال تُسلمَ بجواز الطلاق، ويناقش علماؤهم الأسباب التي يمكن أن تبرره (راجع متى 19: 3). وفيما يتعلق بالأمانة الزوجية، كان العرف (تكوين 38 : 24) وقد صدّقت عليه الشريعة المكتوبة فيما بعد (تثنية 22: 22، لاويين 20: 10)، يعاقب بالقتل المرأة الزانية،

هي وشريكها في الإثم. إلا أن تحريم الزنا هذا (خروج 20: 14) كان يهدف،أول ما يهدف، إلى احترام حقوق الزوج، لأن شيئاً لم يكن يُحرِّم صراحةً على الرجل العلاقة بنساء طليقات أو مومسات. ولا غرو، كانت ممارسة تعدد الزوجات من شأنها السماح بمثل هذه الإباحات. غير أنه كما كانوا يتجهون نحو الزواج بواحدة، أخذ يحدث تقدم في هذا الأمر أيضاً، فالزنا محرم على الرجل أيضاً (أيوب 31: 9، سيراخ 9: 5 و8 و 9، 41: 22- 24). وداخل هذه الحدود أخذ الأنبياء يشجبون بشدة ممارسة الزنا (حزقيال 18: 6). حتى ولو كان المذنب هو الملك داود نفسه (2 صموئيل 12). كما حذَّر الحكماءُ من فتنة المرأة الماجنة (أمثال 5:1 -6، 7 :6 -27، سيراخ 26:9-12)، بهدف تهيئتهم للأمانة الزوجة.

.4المطلب الديني في الزواج:

ولو أن الزواج قبل كل شيء وضع من أوضاع الترتيب المدني، ولم تشر النصوص القديمة إلى أية رتبة طقسية معيّنة، فإن الإسرائيلي يعرف جيداً أن الله يقوده في اختيار زوجته (تكوين 24: 42 -52)،وأنه تعالى يتكفّل باسم العهد بفرض الوصايا التي تنظم الزواج(مثل لاويين 18). فتكفل الوصايا العشر، شريعة إسرائيل الأساسية، قدسيّة هذا النظام(خروج 20: 14،راجع أمثال 2: 17). وبعد السبي، يُقدم كتاب طوبيا رؤية روحانية عالية عن الأسرة المهيأة بيد الله (طوبيا 3: 16)، المؤسسة تحت نظره في الإيمان والصلاة (17: 11، 8: 94) طبقاً للنمط الذي يرسمه كتاب التكوين (8: 6، راجع تكوين 2: 18)، والذي حافظت عليه الأمانة اليومية نحو الشريعة (14: 8-13). وإن كمال نموذج الزواج في الكتاب يجتاز، ببلوغه هذا المستوى، النقائص التي كانت الشريعة الموسوية تجيزها مؤقتاً.

العهد الجديد

تسيطر على فكرة الزواج في العهد الجديد، مفارقة حياة يسوع ذاتها: "المولود من امرأة" (غلاطية 4: 4، راجع لوقا 11: 27) الذي بحياته في الناصرة (لوقا 2:

51-52) يقدّس الأمة، على ما كانت مهيّأة عليه في العهد القديم كله. إلاّ أنه وهو المولود من أم عذراء، وقد عاش هو نفسه في البتولية، يشهد لقيمة الزواج السامية.

أولاً: المسيح والزواج

.1الشريعة الجديدة:

إن يسوع برجوعه صراحةً إلى ما وراء شريعة موسى، إلى مقصد الخالق على ما جاء في كتاب التكوين، يؤكد الطابع المطلق قي الزواج، وعدم قابليته لانفصام (متى 19: ا- 9): فالله نفسه هو الذي يُوحَد الرجل والمرأة، مضفياً على اختيارهما الحر تكريساً يفوقهما. إنهما أمامه "جسد واحد"، ولذا فإن الطلاق الذي كان يتغاضى عنه "بسبب قسوة القلوب "، ينبغي حظره في ملكوت الله، حيث يعود العالم إلى كماله الأصلي. وأما استثناء "حالة الزنى" (متى 19: 9)، فهو غير مقصود به على الأرجح، "تبريراً " للطلاق (راجع مرقس 10: 11 - 12، لوقا 16: 18؛ 1 كورنتس 7: 10- 11). وإنما يتعلق دون شك بطرد القرينة غير الشرعية، أو بالحري بانفصال لا يمكن أن يتبعه أي زواج آخر. ومن هنا جزع الرسل أمام صرامة الشريعة الجديدة: "إذا كانت حالة الرجل مع المرأة هكذا، فخيرله آلا يتزوج " (متى 19: 10). إلا أن هذه الصرامة في المبادئ، لا تحول دون معاملة الخطأة برحمة. إن يسوع، مراراً وتكراراً، يلتقي بزانيات وبأناس غير أمناء على مثالية الحب (لوقا 7: 37، يوحنا 4: 18، 8: 3- 5،راجع متى21: 31- 32). فهو يرحّب بهم، ليس تأييدا لسلوكهم، بل ليأتيهم هدايةً وصفحاً، يؤكدان أكثر ما يؤكدان سمو قدر المثل الأعلى الذي خانوه (يوحنا 8: 11.(

.2سر الزواج:

إن يسوع لا يكتفي برد نظام الزواج إلى ذلك الكمال الأصلي، الذي كانت الخطيئة البشرية قد شوّهته. إنما يقرّر له أساساً جديداً يضفي عليه معناه الديني في ملكوت الله. فإنه، بالعهد الجديد الذي يؤسسه في دمه الخاص (متى 26: 28)، يصير هو

نفسه عريس الكنيسة. ولذا فإن الزواج بالنسبة إلى المسيحيين، الذين صاروا بالعماد هياكل الروح القدس (1 كورنتس 6: 19)، هو " هذا السر العظيم بارتباطه بسر اتحاد المسيح بالكنيسة" (أفسس5: 32). فخضوع الكنيسة للمسيح، وحب المسيح المخلص للكنيسة، التي افتداها ببذل ذاته من أجلها، هما القاعدة الحية التي يجب على الزوجين الاقتداء بها. وإنهما لقادران على ذلك، لأن نعمة الخلاص تمسُّ حبهما ذاته، مكرسة له مثله الأعلى (5: 21- 33). فالجنس بطابعه البشري الذي ينبغي تقدير مطالبه بحكمة(1 كورنتس 7: 1- 6)، أصبحت تشمله حقيقة واقعية مقدّسة تتجلى بها صورته.

ثانياً: الزواج والبتولية

يقول كتاب التكوين في 2: 18: "لا يحسن أن يكون الإنسان وحده. إلا أنه تظهر مثالية جديدة في ملكوت الله النى أسسه يسوع. فبعض الناس، في سبيل الملكوت، "سيخصون طواعية أنفسهم " (متى 19: 11- 12). تلك هي مفارقة البتولية المسيحية. فإن بين زمن العهد القديم، الذي كانت الخصوبة فيه تعتبر من الواجبات الأولية ضماناً لاستمرارية وجود شعب الله، وبين ظهور المسيح الثاني المجيد، حيث سيُبطل الزواج (متى 22: 30//)، تقوم صورتان للحياة، متعايشتين معاً في الكنيسة: حياة الزواج التي يتجلّى وجهها بفضل س المسيح والكنيسة، وحياة العزوبة المكرسة، التي يعتبرها بولس الحياة الأفضل (1 كورنتس 7: 8 و 25- 28). فليس المقصود الاستهانة بالزواج (راجع 7: 1)، بل جعل الحياة في ملء سر العرس السماوي، الذي يشترك فيه كل مسيحي مسبقاً بالعماد (2 كورنتس 11: 2). فبالاتحاد بالرب اتحاداً لا مشاركة فيه، بحيث لا يرضى أحد سواه (1 كورنتس 7: 32- 35)، نشهد بأن صورة هذا العالم الحاضر، الذي يرتبط به نظام الزواج، تسير نحو نهايتها (7: 31). وتطلعا ًإلى ذلك يُبدي بولس على الأرجح هذه الأمنية: "الذين لهم نساء فليحيَوا كالذين لا نساء لهم " (7: 29)، والأرامل فلا يتزوجن. إلا أن كل ذلك يخضع في النهاية لإرادة الله: إننا بصدد دعوات متنوعة ومتمِّمة بعضها بعضاً

في جسم المسيح. في هذا المضمار، كما في غيره، "كل إنسان ينال من الله موهبة مخصوصة له، فبعضهم هذه وبعضهم تلك " (7: 7، راجع متى 19: 11.)

زيت

الزيت هبة الله:

يعدّ الزيت، مع الغلال والنبيذ، أحد الأطعمة الأساسية، فيشبع الله به شعبه الوفي (تثنية 11: 14)، في الأرض الغنية بأشجار الزيتون (تثنية 6: 11، 8: 8)، التي أسكنه مجاناً فيها. ويبدو الزيت إذ ذاك بركة إلهيّة (تثنية 7: 1413، إرميا 31: 12)،. يحرم الله منه عقاباً من يخون الوفاء (ميخا 6: 15، حبقوق 17:3) كما أن وفرة الزيت علامة خلاصية (يوئيل 2: 19)، ورمز النعيم في آخر الأزمنة (هوشع 2: 34)، ومن جهة أخرى فالزيت ليس فقط غذاء لا غنى عنه حتى في أيام القحط (1 ملوك 17: 4 ا- 15 و 2 ملوك 4: 1-7)، وإنما هو عطر يطيب به الجسم (عاموس 6: 6، استير 2: 12)... ويقوي الأعضاء (حزقيال 16: 9)، ويخفف القروح (إشعيا 1: 6، لوقا 10: 34). وأخيراً فزيت المشاعل مصدر إضاءة (خروج27: 0 2 1 2، متى 25: 3- 8). ولا يجوز استخدام الزيت في عبادة آلهة بعل، كما لو كانت خصوبة الأرض تأتي منهم، ولا في عقد تحالفات مع الأباطرة الوثنيين، كما لو كان خلاص شعب الله لا يتوقف فقط على الوفاء بالعهد (هوشع 2: 7 و. 1، 12: 2). وهكذا حتى تتوفر الأمانة على العهد، لا يكفي أن يحجز للكهنة أحسن زيت (عدد 18: 12)، ولا أن يُخلط الزيت بالتقدمات وفق ترتيبات الطقوس (لاويين 2: ا....: عدد 15: 4، 28-29)، ولا حتى أن يراق الزيت ربوات أنهار. إن مثل هذه الشعائر لا يتقبّلها الرب إلا إذا سرنا على طريق العدالة والمحبة معه (ميخا 6: 87).2. رمزية الزيت:وإذا كان الزيت علامة البركة الإلهية، فشجرة الزيتون الخضراء رمز للصالحِ المبارك من قبل الله (مزمور 52: 10: 128: 3 ، راجع سيراخ 50: 10). ورمز للحكمة الإلهية التي تكشف في الناموس طريق البر والسعادة (سيراخ 24: 14 و 19- 23). أما الزيتونتان اللتان تمدان بزيتهما المنارة

ذات الفروع السبعة (زكريا 4: 11-14) فهما تمثلان "ابني الزيت " مسيحَي الله. الملك ورئيس الكهنة اللذين عهد الله إليهما بتنوير الشعب وتوجيهه إلى طريق الخلاص. وإذا كان الزيت يقارن، بصفة عارضة، بما يشبهه من حيث تقطره وتعذر لمسه (أمثال 5: 53 مزمور 109: 18 أمثال 27: 16)، فإننا نرىَ فيه دُهناً يبهج ويُفرح بعطره، وهو رمز جميل للحب (نشيد 1: 3) وللصداقة (أمثال 1- 27: 9)، ولسعادة العلاقة الأخوية (مزمور 133: 2). فالزيت أيضاً رمز للفرح "، لأنه أسوة بنوره يجعل الوجه مشعاً (مزمور 104: 15). لذلك فإنك تبذل أماني الفرح والسعادة لإنسان، وتقدم له الصداقة والفخر، عندما تسكب الزيت على رأسه (مزمور 23: 5، 92: 11. لوتا 7: 46، متى 26: 7). إن زيت المسحة الملكية يستحق، في أعلى درجة، لقب "دهن البهجة" (مزمور 45: 8). فهو علامة خارجية للاختبار الإلهي، ويصاحبه حلول الروح الذي يستحوذ على المختار (1 صموئيل 10: 1- 6، 16: 13). وهذه العلاقة بين المسحة والروح هي أصل رمزية الزيت الأساسية في الأسرار المسيحية، ولاسيما في سر مسحة المرضى الواردة الإشارة إليها في رسالة يعقوب (يعقوب 5: 14 راجع مرقس 6: 13). وتضفي الزيوت المقدسة على المسيحي نعمة الروح القدس المتعددة الصور، هذا الروح الذي جعل يسوع حامل المسحة الأمثل؟ وابن الله (عبرانيين 1: 9، تطبيق للمزمور 45: 8 ،على إعلان لاهوته.(

ساعة

الساعة الاسكاتولوجبة:

كان اليهود في كتبهم الرؤيوية مقتنعين بقرب الأزمنة الأخيرة، أزمنة الاكتمال، فكانوا يقسّمون الزمن المتوخى للتدخّل الإلهي إلى أيّام وساعات. فتتخذ كل لحظة قيمتها، عند اقتراب النهاية. يعم دانيال أنّ الرؤيا تخصّ "الوقت المحدود" وأنّ السخط سيتم في "الميعاد المحدود" (دانيال 8: 17 و19). "لأنه يبقى زمان إلى الميقات" (11: 35). في الواقع، سوف تكون ساعة حاسمة، ساعة الانقضاء، التي

ستشهد دمار العدوّ (11: 40 و45، راجع رؤيا 18: 10 و17 و19). كذلك يحسب كتاب أخنوخ الدخيل الساعات التي يتعاقب فيها رعاة يهوذا. في مثل هذا الجو، قد أعلن يسوع ساعة الانتصار النهائي لابن الإنسان. إنّها الساعة الخافية على البشر تماماً، وهي ساعة الدينونة (متّى 24: 36 و44 و50، يوحنّا 5: 25 و28) أي ساعة الحصاد (رؤيا 14: 15- 17). وكذلك تظل غير معروفة ساعة الافتفادات المختلفة التي سوف تؤذن بالساعة الأخيرة،.مما يصحبها من محن عامة (رؤيا 3: 10) أو خاصّة (9: 15). فعلى المؤمن أن يستعدّ لهذه الساعة الخطيرة وإن كانت غير معلومة (متى 25: 13). وهو على كلّ حال، يعلم أنّ الساعة قريبة، بل انّها، بنوع ما، قد حضرت الآن (يوحنّا 4: 23)، وأنها آتية (5: 25 و28): هي "الساعة الأخيرة" (1 يوحنا 2: 18)، ساعة الاستيقاظ من النوم (رومة 13: 11)، ولكنّها أيضاً ساعة العبادة الكاملة، في صداقة حميمة مع الآب بالروح القدس (يوحنا 4: 23).2. ساعة المسيح المنتظر:في الواقع، وبطريقة لا تلفت الأنظار، قد أتت الساعة بمجيء يسوع: ساعة إعلان الملكوت (يوحنا 2: 4)، وخاصّة ساعة آلامه ومجده التي فيها تحقّق تماماً تدبير الله الخلاصي. تشير إليها الأناجيل الإزائية بأسلوب بسيط ورحمي معاً: "قد اقتربت الساعة، الخ..." (متّى 26: 45). وهذه الساعة لا تحدّد وقتاً معيَنا من الزمن، بقدر ما تتوّج مجمل المرحلة العظمى من عمل المسيح، على نحو ما تكون عليه ساعة المرأة التي تشير أوجاعها إلى ظهور حياة جديدة (يوحنا 16: ا 2). إنها ساعة آلام يبدأ معها كفاح باطني قاسٍ (مرقس 14: 35). وهي أيضاً ساعة العدوّ والانتصار الظاهري للظلام (لوقا 22: 53). ولكن أكثر من ذلك، هي ساعة الله، التي حدّدها بنفسه وعاشها يسوع طبقاً لمشيئة الآب. وإذ جاء ليتمّم هذه اثمشيئة، فهو يقبل هذه الساعة، برغم الاضطراب الذي يستحوز عليه من جرّائها (يوحنّا 12: 27). ولا ننسى أنها أيضاً ساعة مجده (12: 23) وكمال رسالته الخلاصية (12: 24). وعند يوحنّا، نرى يسوع نفسه يسمي هذه الساعة "ساعتي"، لشدّة مطابقة إرادته مع إرادة الله. ما من أحد يمكنه، ولا أمّ يسوع ذاتها، مخالفة التخطيط الإلهي والتماس معجزة دون أن يشير يسوع إلى حلول ساعته، (سواء لتأكيدها أو لنفيها، طبقاً للآراء المتعارضة لمختلف النقّاد). وتبعاً

لساعته هذه، يترتب كل نشاطه سواء كان في صنع المعجزات أو في ممارسة وظيفته النبويّة. يستعمل يوحنّا الإنجيليّ أسلوب التعميم عندما يتحدّث عن "ساعته" (ساعة المسيح). فكل محاولة لإلقاء القبض على يسوع أو لرجمه تظلُّ بدون جدوى طالما لم تأتِ ساعته (7: 30، 8: 20): وتتحطم مخططات البشر في مواجهة هذا التحديد الإلهي. ولكن، عندما تأتي "ساعة انتقاله عن هذه الدنيا إلى أبيه" (13: ا)، أي عند ساعة الحب الذي يبلغ ذروته، نرى الربّ يذهب إلى الموت بملء حريته، مسيطراً على جميع الأحداث، بمثابة كاهن يقوم بإتمام المراسيم الطقسية (راجع 14: 29- 30، 17: ا). هكذا، وراء الأحداث التي تتعاقب دون ترابط ظاهري، يتّجه كلّ شيء نحو هدف سوف يتمّ بلوغه في زمنه وفي يومه وفي ساعته. إن ساعات هذه المسيرة موقوتة، على نحو الجداول الزمنية التي نضعها، في أيّامنا الحاضرة، لكلّ مشروع اقتصادي أو سياسي. وهناك بعض ساعات قاسية يمرّ بها يسوع، مثل الساعة التي يتركه فيها تلاميذه (يوحنّا 16: 32)، إلا أنها تنزع في جملتها نحو المجد، أي نحو رجوع الربّ في مجده. وكلّها تشهد بذات دقتها لقصد الله الذي يقود التاريخ (أعمال 1: 7).

سبت

العهد القديم

.1تأسيس السبت:

.2دوافع السبت:

.3ممارسة السبت:

العهد الجديد

العهد القديم

.1تأسيس السبت:

إن لفظ السبت يُشير إلى وقفة عن العمل مقّررة لغرض دينيّ، فتظهر ممارسته منذ أقدم أصول الشريعة (خروج 20: 8، 23: 12، 34: 21). والراجح أن أصله يرجع إلى عهد ما قبل موسى، ولا يزال محفوفاً بالغموض. وفي الكتاب، يرتبط بالوتيرة المقدسة لمجرى الأسبوع، حيث يرتّب في نهايته يوم راحة، وفرح، واجتماع للعبادة (هوشع 2: 13، 2 ملوك 4: 23، إشعيا 1: 13.)

.2دوافع السبت:

إن قانون العهد كان يبرز الجانب الإنساني لهذه الراحة، التي كانت تتيح للعبيد أن يلتقطوا أنفاسهم (خروج 23: 12). ذلك هو أيضاً الاتجاه في كتاب التثنية (تثنية 5: 12...). إلا أن التشريع الكهنوتي يُعطي للراحة معنى آخر. فالإنسان بعمله يقتدي بنشاط الله الخلاق. فراحته في اليوم السابع تحاكي راحة الله القدسية (خروج 31: 13...، تكوين 2: 2 - 3). وهكذا قد أعطى الله السبت لبني إسرائيل كعلامة، لكي يعلموا أن الله إنما يُقدِّس شعبه (حزقيال 20: 12.)

.3ممارسة السبت:

كانت الشريعة تفهم راحة السبت بصورة صارمة جداً: تحريم إشعال النار (خروج 35: 3)، أو جمع الحطب (عدد 15: 32...). أو إعداد الطعام (خروج 16: 23...). وحسب شهادة الأنبياء، كان احترامه شرطاً يتعلّق به تحقيق الوعود الخاصة بآخر الأزمنة (إرميا 17: 19- 27، إشعيا 58: 13- 14). ولذا نرى نحميا يتمسَّك بشدّةٍ بحفظ السبت حفظاً كاملاً (نحميا 13: 15- 22). وفي سبيل "تقديس" هذا اليوم (تثنية 5: 12)، كان ينظّم " محفل مقدّس " (لاويين 23: 3)، وتقدمة ذبائح (عدد 28: 9- 10)، وتجديد خبز التقدمة (لاويين 24: 8، أيام 9: 32). أما خارج أورشليم، فكانت تُبدَّل هذه الطقوس باجتماع في المعبد اليهودي، يُخصَّص للصلاة الجماعية ولقراءة الكتب المقدّسة مع شرحها. وفي عهد المكابيين، كانت المحافظة على راحة السبت، من الصرامة بحيث إن الحسيديين قد آثروا أن

يتركوا أنفسهم للموت على أن يدنّسوا السبت بحمل السلاح (1 مكابيين 2:32-38). وقرب زمن العهد الجديد، نعم أن الآسينيين يحفظونه أشدّ حفظ وأكمله، بينما علماء الفريسيّين، أخذوا يصيغون بشأنه الكثير من الفتاوى المغالى في دقتها.

العهد الجديد

.1إن يسوع لا يلغي صراحةً شريعة السبت:فهو يتردّد في هذا اليوم على المجمع، وينتهزها فرصة ليبشر بالإنجيل (لوقا 4: 16...). إلا أنه يؤاخذ علماء الفريسيين على تشدّدهم الشكلي: "إن السبت جعل للانسان، وما جعل الإنسان للسبت" (مرقس 2: 27). وواجب المحبة مقدم على التمسك مادياً براحة السبت (متى 12: 5، لوقا 13: 10- 16، 14: ا- 5). فضلاً عن ذلك، يقرر يسوع لنفسه سلطاناً على السبت: إن ابن الإنسان هو رب السبت (مرقس 2: 28). وهذا أحد المآخذ التي يأخذها العلماء عليه (راجع يوحنا 5: 9...) ولكنه، وهو يعمل الخير في يوم السبت، ألا يقتدي بأبيه، الذي، وإن دخل إلى راحته في نهاية الخلق، لا يزال يسوس العالم وينعش حياة البشر؟ (يوحنا 5: 17.)

None

مقدمة

أولاً: السبي، عقاب عل الخطيئة

.1السبي أقصى عقاب:

.2السبي كشف عن الخطيئة:

.3سبي واعتراف:

ثانياً: السبي محنة مخصبة

.1التشجيع من الأنبياء:

.2إعداد إسرائيل الجديد:

.3خروج جديد:

.4النفي والعهد الجديد:

سبي

مقدمة

كان النفي في الشرق القديم عادة كثيراً ما يجري اتّباعها ضد الشعوب المغلوبة (راجع عاموس ا). فمنذ سنة 734 عانت بعض المدن في مملكة إسرائيل من هذه المحنة القاسية (2 ملوك 15: 29). ثم في عام 721 كان ذلك نصيب المملكة بأسرها (2 ملوك 17: 6). غير أن حالات النفي التي كان لها أشدّ الوطأة على تاريخ شعب العهد هي تلك التي أنزلها نبوكد نصّر عقب حملاته ضد يهوذا وأورشليم في عام 597 و587 و582 (2 ملوك 24: 14، 15: 11، إرميا 52: 28- 30). وقد أطلقت على حملات النفي هذه إلى بابل تسمية "السبي ". ولم تكن أوضاع المسبيين المادية دائماً على جانب كبير من السؤ، بل لقد خفّت وطأتهامع مرور الزمن (2 ملوك 25: 27- 30). يخر أن طريق العودة ظل مع ذلك موصداً. ولم تكن ليفتح إلا بعد سقوط بابل وإعلان مرسوم كورش عام 538 (1 أيام 36: 22- 23). هذه الفترة الطويلة من العناء كان لها أثر هائل في حياة إسرائيل الدينية. ففي أثنائها كشف الله عن ذاته (أولاً) في قدسيّته بلا هوادة، و(ثانياً) عن وفائه العجيب.

أولاً: السبي، عقاب عل الخطيئة

.1السبي أقصى عقاب:

كان احتمال النفي في منطق التاريخ المقدّس لا يمكن تصوّره، لأنه كان ينطوي على اختلال لقصد الله وتدبيره بأسره، الذي تحقق أثناء الخروج واستلزم حدوث العديد من الغرائب. فالسبي كان بمثابة تكذيب لكافة الوعود: التخلّي عن أرض الميعاد،

وخلع الملك الذي من سلالة داود، وانقطاع العبادة عن الهيكل بعد تدميره. فحتى بعد أن حلّ السبي، كان ردّ الفعل الطبيعي عدم تصديقه والاعتقاد بأن الحالة سوف تعود دون إبطاء سيرتها الأولى. إلا أن إرميا قد شجب هذا التخيّل الباطل: إنّ السبي عتيد أن يطول أمده (إرميا 29).

.2السبي كشف عن الخطيئة:

كان لا بدّ من استمرار الكارثة لكي يفطن الشعب ورؤساؤه إلى فسادهم الذي لا دواء له (إرميا 23: 23، 16: 12- 13). وإن وعيد الأنبياء، وقد استمر يؤخذ باستخفاف، قد تحقق بالحرف الواحد. فقد بدا النفي على أنه عقاب لأخطاء طالما ندّد بها الأنبياء: أخطاء القادة الذين بدلاً من أن يعتمدوا على العهد الإلهي، قد لجأوا إلى حسابات سياسية بشرية (إشعيا 8: 6، 30: ا- 2، عزرا 17: 19- 21)، أخطاء الكبار الذين ذهب بهم الجشع إلى حدّ أنهم حطموا وحدة الشعب الأخوية بواسطة العنف والتدليس (إشعيا ا: 23، 5: 0008، 10: 1)، أخطاء الجميع من فجور وعبادة أصنام تدعو للشكوك (إرميا 5: 19، عزرا 22)، مما وصم أوراشليم بوصمة الموقع الموبوء. وغضب الله الكلي القداسة الذي طالما أثاره إسرائيل، يتفجّر آخر الأمر: " لم يبق شفاء " (2 أيام 36: 16). إن كرمة يهوه أصبحت زرعاً مفسوداً (إشعيا)، والعروس الزانية جردت من زينتها وشُدد عليها العقاب (هوشع 2، عزرا 16: 38)، والشعب العاصي المتمرّد طُرد من أرضهْ وشُتتْ ما بين الأمم (تثنية 28: 63- 68). وإن قسوة الجزاء لتشهد على جسامة الخطأ. لم يعد في الإمكان الإبقاء على الوهم، ولا تقديم مشهد للكرامة أمام الوثنيين: "لنا خزي الوجوه هذا اليوم " (باروك ا: 15).

.3سبي واعتراف:

منذ ذلك الوقت يصبح الاعتراف بالخطايا بتواضع أمراً مألوفاً في إسرائيل (إرميا 31: 19، عزرا 9: 6...، نحميا ا: 6، 29: 16 و21، دانيال 9: 5). فكان النفي بمثابة "التجلّي السلبيّ لله "، وكشفاً لم يسبق له مثيل لقداسته ونفوره من الإثم.

ثانياً: السبي محنة مخصبة

بطردهم من الأرض المقدسة، وبحرمانهم من الهيكل ومن العبادة، كان المسبيون معرضين للاعتقاد بتخلّي الله عنهم تماماً، وللاستغراق في بأس قاتل (عزرا 11: 15، 37: 11إشعيا 49: 4 1). ولكن في الواقع قد ظلّ الله في قلب أوقات المحنة حاضراً، واستمرّ بوفائه العجيب يعمل فوراً على إنهاضهم من عثرتهم (إرميا 24: 5- 6، 29: 11 - 14).

.1التشجيع من الأنبياء:

إن تحقيق نبوات الوعيد قد دفع المسبيين إلى أن يأخذوا خدمة الأنبياء مأخذ الجدّ. غير أنهم فيما يكررون على بعضهم بالذات أقوال الأنبياء، قد أخذوا يجدون فيها دواعي الرجاء. ذلك لأن التنبيه بالعقاب دائماً يكون مقروناً بدعوة إلى الاهتداء وموعد بالتجديد (هوشع 2: 1- 2، إشعيا 11: 11، إرميا ا 3). فقد كانت شدّة الله مظهراً معبّراً عن حب غيور: فالله حتى وهو يعاقب، لا يرغب إلا في أن يعود حنانه الأول فيزدهر (هوشع 2: 16 - 17)، وأن أنات الابن المعاقب تحزن قلبه كأب (هوشع 11: 8- 10، إرميا 31: 20). إن نداءات الأنبياء هذه، التي قلما التفتوا اليها في فلسطين، قد وجدت قبولاً حاراً في أوساط المسبيين في بابل. وإرميا المضطهد بالأمس، قد أصبح أكثر الأنبياء منزلة وتقديراً. وما بين المسبيين أنفسهم بعث الله خلفاء له أرشدوا الشعب وساندوه وسط عناءاته. فكانت انتصارات الجيوش الوثنية تبدو وكأنها من انتصارات آلهتهم، واشتدّ إغراء العبادات البابلية على المسبيين. لكن التقليد النبوي كان يلقن المسبيين احتقار الأصنام (إرميا 10، إشعيا 44: 9...، راجع باروك 6). بل أكز من ذلك: إذا بكاهن من المسبيين يتلقى في

رؤى جليلة وحياً يثير إلى أن يهوه ليس جامداً، وأن مجده لا يحجز داخل الهيكل (حزقيال 1)، وأن حضوره هو معبد غير مرئي بالنسبة إلى المنفيين (حزقيال 11: 16).

.2إعداد إسرائيل الجديد:

على أساس كلمة الله وحضوره، أصبح من الممكن تنظيم وتنمية طقوس للعبادة لا تقوم على الذبائح، وإنما على طقوس تجمع إسرائيل في لقاءات تهدف إلى الاستماع لكلمة الله (عن طريق قراءة وتفسير النصوص المقدسة) والتحدث إليه في الصلاة. وهكذا أخذت تتكوّن جماعة روحيّة من الفقراء تتجه كلية إلى الله وتنتظر منه وحدة الخلاص. وأخذت طبقة الكهنة تقص التاريخ المقدّس على مسامع هذه الجماعة، وتعلّهم الشريعة. وقد انتهى هذا الجهد إلى السند الكهنوتي، وهو يقوم على تجميع وتجديد الذكريات والوصايا القديمة، التي كانت تجعل من إسرائيل الأمة المقدّسة والملكوت الكهنوتي ليهوه. وهكذا بدلاً من أن يترك إسرائيل عدوى الوثنية تجتاحه، أصبح هو المبشّر بالإله الحق على أرض وثنية. ولما أقدم إسرائيل بقلب منفتح على رسالته هذه باعتباره " نوراً للأمم " (إشعيا 42: 6، 49: 6)، أخذ يتّجه نحو الرجاء في الأزمنة الأخيرة لملكوت يهوه العالمي (إشعيا 45: 14).

.3خروج جديد:

لكن هذا الرجاء ظل مركْزاً على أوراشليم: وحتى يتحقق الرجاء كان ينبغي أولاً أن يوضع حدْ للسبي. وهذا هو بعينه ما وُعد به شعبه، في كتاب التعزية (إشعيا 40: 55) الذي يصف مقدّماً عجائب خروج ثان. ومرة أخرى سوف يجعل يهوه ذاته راعياً لإسرائيل، وسيذهب بنفسه يبحث عن المسبيين ليقودهم كراعٍ (عزرا 34: 11- 13) إلى الحظيرة (إشعيا 40: 7 و52 و12). وسيطهّرهم من مفاسدهم ويمنحهم قلباً جديداً (عزرا 36: 24- 28)، وسيبرم معهم عهدا أبدياً (حزقيال 37: 26، إشعيا 55: 3) ويغدق عيهم بجميعِ الخيرات (إشعيا 54: 11- 12). ذلك

سيكون نصراً كبيراً لله (إشعيا 42: 10- 17)، ممّا يغطي كلّ المعجزات التي صاحبت الخروج من مصر (إشعيا 35: 41، 42: 17- 20، 43: 16- 21، 49: 7- 10). وبالفعل أعلن مرسوم كورش عام 538، فأثارت اليهود موجة من الحماسة، وأخذت جماعات كبيرة من المتطوّعين " الهاربين من السبي " (عزرا 1: 4) تعود إلى أورشليم، وقد كان لهم أثر حاسم في تنظيم شمل الأمة اليهودية، وتوجيهها الاتجاه الروحي المناسب. تمّ ذلك كله وسط صعاب عديدة، وكان بمثابة قيامة بالنسبة للشعب (راجع حزقيال 37: 1- 14)، وهي شهادة مذهلة على أمانة الله التي تغنّى بها إسرائيل أمام الأمم وقد أخذها العجب (مزمور 126).

.4النفي والعهد الجديد:

هذا الاختبار الذي عاشه إسرائيل، اختبار موت وقيامة، حيث كانت المغادرة إلى المنفى ثم بعدها العودة منه بنشوة النصر، لهما أكثر من علاقة بالسر الأساسي لقصد الله (راجع إشعيا 53). وتظلّ هذه الأحداث غنية بالتعاليم بالنسبة إلى المسيحيين، فلا شك أن هناك طريقاً حيّاً يضمن لهم الآن حريّة بلوغ المعبد الحقيقي (عبرانيين 10: 19، يوحنا 14: 6). غير أن هذه الحرية في بلوغ المعبد لا تعني الوصول فعلاً إلى الغاية. " فما دمنا في هذا الجسد، فإننا نظلّ، نوعاً ما، في دار غربة عن الرب" (2 كورنتس 5: 6). فينبغي للمسيحيين وهم يعيشون في هذا العالم، مع أنهم ليسوا من هذا العالم (يوحنا 17: 16)، أن يذكروا دائماً قداسة الله التي لا يمكن أن تتحالف مع الشر (1 بطرس 1: 15، 2: 11- 12)، وأن يعتمدوا على أمانة الله الذي سيقودهم في المسيح، حتى الوطن السماوي (راجع عبرانيين 11: 16).

سحاب

مقدمة

.1عمود السحاب والنار:

.2السحاب ومجد الرب:

.3السحاب في آخر الأزمنة:

.4المسيح والسحاب:

.5المسيحيون في السحاب:

مقدمة

السحاب- مثل الليل أو الظل- يمكن أن يرمز إلى اختبار روحي مزدوج: إمّا التقرب من الله المفعم خيرات لنا، من الله النافع لنا، أو التأدّب من قبل ذاك الذي يخبيء وجهه عنا. وفضلاً عن ذلك، فالسحاب هو رمز مفضل لإشارة إلى سرّ وجود الله معنا: إنه يعلن الله لنا، مع حجبه عنا، في آن. إن الرمزية الطبيعية للسحاب، التي تساعد على التأمل في الحكمة الكلية القدرة (أيوب 26: 22 إلى 37: 24)، كان من شأنها إعانتنا بلا شك على التعبير عن اختبار حضور الله بيننا. وللسحب في الواقع وجهان رئيسيان. فإن كانت خفيفة وسريعة (إشعيا 60: 8)، فهي تحمل رسالة، وتكون أحياناً خادعة (أيوب 7: 9، هوشع 6: 4، 13: 3، يهوذا 12)، وفي أحيان أكثر تبشّر بهطول الأمطار النافعة (1 ملوك 18: 44- 45، إشعيا 5: 6، مزمور 78: 23). ومن هذا يفهم أنها قد تكون "مركبة الله، (مزمور 104: 3). ومن جهة أخرى إن كانت السحب مظلمة وكثيفة وثقيلة، كالضباب، فهي تنشر حجاباً معتّماً حول السماء (أيوب 22: 13- 14)، وحول مسكن الله (مزمور 18: 12)، فتغطي الأرض بظلّ مرعب (حزقيال 34: 12، 38: 9 و16)، أشبه بعاصفة مخيفة (ناحوم 1: 3، إرميا 4: 13).

.1عمود السحاب والنار:

وفق الوصف اليهووي في الخروج، كان يقود العبرانيين في ارتحالهمٍ عمود له صورة مزدوجة: "وكان الرب يسير أمامهم نهارا في عمود سحاب ليهديهم الطريق، وليلاً في صورة عمود من نار ليضيء لهم " (خروج 13: 21- 22). الرب يرافق شعبه في كل زمان لكي يهدوا به في رحلهم. وهو علاوة على هذا يكفل لهم الحماية إزاء أعدائهم. والعمود يكيّف ظهوره ليس وفقاً للزمن، بل وفقاً للناس. "كان من هنا

سحاباً مظلماً، وكان من هناك ينير الليل " (خروج 14: 20). بل لقد تحدّث الكتاب المقدّس عن " عمود النار والسحاب " (خروج 14: 24)، مبيّناً هكذا الوجه المزدوج للسر الإلهي: قداسة لا يمكن الخاطيء بلوغها، ونعمة بالنسبة إلى المختارين. فالمتناقضات تجد حلّها في الله. وهي بالنسبة إلى الإنسان تعبر عن قيام الخطيئة أو عدمها. وتواجد السحاب والنار المزدوج، وذلك هو عزيز على التقوى السرية، قد تكرر في التقاليد اللاحقة (تثنية 1: 33، نحميا 9: 12، مزمور 78: 14، 105: 39، حكمة 17: 20 إلى 18: 4): فلم يتكلّم الله مع تمثال صنعه الإنسان، بل "من وسط النار، والسحاب، والظلام " (تثنية 5: 22.(

.2السحاب ومجد الرب:

لقد تكلّم الله من سيناء، وكانت سحابة قد غطّت الجبل مدة ستة أيّام، بينما الرب قد هبط عليه بالنار. (خروج 19: 16- 18). ووفقاً للتقاليد الألوهية والكهنوتية، التي كان في نظرها عمود السحاب هو "ملاك العهد" (14: 19)، فعلى حين يكون السحاب هو "روح الله القدوس" (إشعيا 63: 14)، من شأنه أن يزيد السمو الإلهي رفعة. لم تعد هناك نار وسحاب، بل نار في السحاب: فتصبح السحابة حجاباً يحمي مجد الله من النظرات المنحرفة، لا رغبة في إبراز تفرقة بين البشر بقدر ما هي لإبراز المسافة القائمة بين الله والإنسان. فالسحاب يمكن بلوغه ويتعذّر ولوجه في آن، فهو يسمح لنا بالتوصل إلى الله دون رؤيته وجهاً لوجه، تلك الرؤية قد تكون قاتلة (خروج 33: 20). فمن السحاب الذي يغطّي الجبل، دعا الرب موسى، الذي هو وحده يستَطيع الدخول هناك (24: 14- 18). ومن جهة أخرى، إن كان السحاب يحوي المجد، فهو أيضاً يعلنه: "فإذا مجد الرب قد ظهر في السحاب " (16: 10)، ويظل السحاب ثابتاً لا يتحرّك عند مدخل خيمة الاجتماع (33: 9- 10)، أو يوجه تحركات الشعب (40: 34- 38). وهو إذ يتصل ولو قليلاً بالرمزية السابقة، يرتبط بالمجد الذي هو نار (عدد 9: 15): وفيه تشتعل نار طوال الليل (خروج 40: 38). وفيما بعد، عند تكريس الهيكل على يد سليمان، " امتلأ" سحاباً، وامتلأ مجداً (1 ملوك 8: 10- 12، راجع إشعيا 6: 4- 5). سيرى حزقيال هذا

السحاب وهو يحمي " المجد " العتيد قبل أن يغادر الهيكل (حزقيال 10: 3- 4، راجع 43: 4). وسوف تعلم اليهودية بعودته وعودة المجد معه.

.3السحاب في آخر الأزمنة:

على نحو حالات ظهور الله في الخروج، يكون يوم " الرب مقترناً بالغمام والسحب، وهي ترمز إلى مجيء الله كديّان (راجع عدد 17: 7)، سواء خلال رمزيتها الطبيعيّة، أو بفضل استعارة المركبة السماوية. فمثلاً ان "الظلمة الكثيفة" (يشوع 24: 7)، تستخدم في وصف مجيء الرب "بأنه يوم سحاب وضباب " (صفنيا 1: 15، حزقيال 30: 3 و18، 34: 12، ناحوم 1: 3،. يوئيل 2: 2). والسحاب يعلن حينئذ عن زوبعة (إرميا 4: 13)، متى عبرت، تركت وراءها ذكرى حجاب يستتر الرب خلفه: "إلتحفت بسحاب لئلا تبلغ الصلاة" اليك (مراثي 3: 44). والسحاب أيضاً قد يعلن عن عصر خروج نافع جديد (إشعيا 4: 5)، ويؤكد رجاء الخلاص: لتمطر الغيوم العدل " (إشعيا 45: 8). وابتدأ من الاستعارة التي صوّرت لنا الرب قادماً على مركبته (مزمور 104: 3)، "يركب على سحابة سريعة" (إشعيا 19: 1) بين حرسه (2 صموئيل 22: 12، مزمور 97: 2)، نقشت صورة في الأدب الرؤيوي: " فإذا بمثل ابن البشر آتياً على سحاب السماء" (دانيال 7: 13) وسلطانه أبديّ لا يزول.

.4المسيح والسحاب:

قبل أن يأتي ابن البشر على سحاب السماء، حبل به في بطن العذراء مريم، التي يحل بها ظل الروح القدس وقدره العلي (لوقا 1: 35). وعندما تجلى يسوع، أظهر السحاب حضور الله، كما كان يحدث في العهد القديم، وأيضاً مجد الابن (متى 17: ا- 8//). وبعد ذلك يحجبه السحاب عن أنظار التلاميذ، مما يبرهن على أنه ساكن في السماء، بعيداً عن الأشياء المنظورة (أعمال 1: 9)، مع أنه ماثل أمام مشاهديه (7: 5- 6). وكما كان في العهد القديم، سوف يكون السحاب أيضاً مركبته

السماوية، عندما يجيء ابن البشر في اليوم الأخير "مع" السحاب أو "عليه" (متى 24: 30//، 26: 64//). وفي خلال ذلك فإن الرائي المذكور في كتاب الرؤيا يرى ابن البشر "راكباً على سحابة بيضاء" (رؤيا 14: 14)، وآتياً تواكبه الغيوم (1: 7). وهذا هو عتاد رب التاريخ.

.5المسيحيون في السحاب:

عند التجلي، لم يغطّ السحاب يسوع والأشخاص السماويين فقط، بل التلاميذ أيضاً (لوقا 9: 34). وهو يوحّد بين السماء والأرض، مكرساً اجتماع التلاميذ الذي أسسه يسوع حول كلمته. وحالما دخلوا في الغمامة السماوية أدرك التلاميذ أنهم من تلك اللحظة يشكلون جماعة واحدة مع يسوع، بل مع السماء، بقدر ما كانوا يسمعون كلمته. ووفقاً لتقليد آخر أفسح المثال الطريق أمام الحقيقة، وأفسح السحاب الطريق أمام الروح- على نحو ما تنبأت النبوّة- (إشعيا 63: 14). وبينما قبل العبرانيون المعمودية باسم موسى في السحاب وفي البحر (1 كورنتس 10: 1- 2)، فالمسيحيون يعتمدون باسم المسيح في الروح القدس وفي الماء. والسحابة الحقيقية هي الروح الذي يعلّم (يوحنا 14: 26)، ويرشد (16: 13). أما " الحجاب "- مثله مثل السحاب- الذي كان يغطّي وجه موسى، فيشعّ منه مجد مؤقت، قد سقط بالنسبة إلى الذين تحوّلوا نحو الرب الذي هو الروح (2 كورنتس 3: 12- 18). ويبقى على أيّ حال صحيحاً أن الصورة عن سحب آخر الأزمنة تحتفظ بقيمها، فترمز إلى أن المؤمنين في اليوم الأخير يخطفون هم أيضاً من الأرض ليذهبوا أمام الرب الآتي (1 تسالونيكي 4: 17، راجع رؤيا 11: 12.)

صخر

.1الله متين كالصخرة:

إن صلابة الصخر تجعل منه ملجأ أمينا، كما هو الجبل بالنسبة إلى الهارب. يجد في الإنسان في جوف الصخرة مأوى وخلاصاً (ارميا 48: 28) والله يسمي صخرة

إسرائيل، لأنّه يكفل له الخلاص وهناك ألقاب إلهية أخرى تتمشى مع هذا اللقب الأخير وتبرز هذا المعنى: فالله معقل ومأوى وملجأ ومجن وبرج حصين ومعتصم (2 صموئيل 22: 2، مزمور 18: 3 و 32، 031 4، 61: 4، 144: 2). فلا بدّمن أن نضع ثقتنا في5، لأنه صخرة الدهور (إشعيا 26: 4، 30: 29) الوحيدة (44: 8). إذا كانت الصخرة معتصما أمينا فهي أيضاً أساس متين: إن الله صخرة بأمانته (تثنية 32: 4، مزمور 92: 16). فمن آمن به لن يتزعزع (إشعيا 28: 16). ولكن من يرفض أن يركن إلى هذه الصخرة يصطدم بها ويتهشم على حجر العثار" (إشعيا 8: 14). فالمسيح هو، في العهد الجديد " حجر" الأساس (رومة 9: 33، 1 بطرس 2: 6- 8) 6 وهو الذي به يمكننا أن نثبت، لا بفضاء ثقة بشرية في أنفسنا. بل بنعمة الله لأمين (1 كورنتس 10: 13- 12). إن الإنسان الذي يستمع إلى كلمته يبني على الصخر (متى 7: 24). وبطرس وهو الصخر الذي تبنى عليه يشارك في هذا الثبات (16: 18).2. الصخر تحت يد الله:إن الصخر لا ينبت عليه شيء وبالتالي هو رمز للعقم. كان إبراهيم صخراً، لأنه كان وحيداَ، قبل أن يباركه الله ويكثره (إشعيا 51: 21، راجع متى 3: 9). فوجود شعب إسرائيل، الذي نحته الله من هذا الصخر، هو آية لقدرةّ الله العظيمة. كذلك تحت يد الله، تنبت حجارة فلسطين محصولات وفيرة (تثنية 32: 13). لا بل في جفاف البرَيةّ نفسها, يؤكد الله سلطانه على عناصر تبدو في أعيننا متناقضة، ويخرج الماء السائل من الأرض القاحلة، إذ يتفجر الماء من صخر الخصومة (خروج 17: 6، عدد 20: 10- 11). في عمل الله هذا، يرى أتقياء إسرائيل صورة مسبّقة للعجائب الأسكاتولوجية أي التي ستتم في نهاية الأزمان (مزمور 78: 15- 20، 105: 41، إشعيا 43: 20). ففي زمن الخلاص، يخرج نهر من الهيكل ويحوّل الأرض المقدّسة إلى فردوس (حزقيال 47: 1- 12, زكريّا 14: 8) وقد تحققت هذه المعجزة في الإنجيل فأن يسوع الذي حل عليه الروح القدس الذي يتيح لذويه الوصول إلى ينبوع الماء الحي(يوحنا 7: 37- 39، 19: 34). وهو صخرة الشعب الجديد في مسيرته نحو الخلاص كما أنه كان، منذ العهد القديم,الصخرة التي استمد منها الشعب بركات البرية الحقيقية:1 كورنتس 10: 4(

سراج

.1السراج رمز للحضور الإلهي:"أنك أنت سراجي يا ربّ" (2 صموئيل 22: 29). بهذا النداء يعلن صاحب المزامير أنّ الله وحده يستطيع أن يعطي النور والحياة. أليس هو خالق الروح الساكن داخل الإنسان بمثابة "سراج من الربّ " (أمثال 20: 27) ؟ أليس هو الذي يضيء كسراج طريق المؤمن " بكلمته " (مزمور 119: 105)، وبوصاياه (أمثال 6: 23)؟ أليست الكتب النبويّة "مصباحاً يضيء في مكان مظلم، حتى يتنفس النهار ويشرق كوكب الصبح في قلوبنا " (2 بطرس 1: 19)؟ وعندما سيأتي هذا اليوم الفائق، لن يكون هناك " ليل، فلن يحتاج (عباد الله) إلى مصباح أو شمس ليستضيئوا "، لأنّ "الحمل قام مقام مشعل المدينة " (رؤيا 22: 5، 21: 23). 02 السراج رمز للحضور الإنساني:إن رمزية السراج تعود للظهور على مستوى الحضور الإنساني المتواضع للغاية. فيعد الله داود بسراج، أي بسلالة لا تنقطع (2 ملوك 8: 1019 ملوك 11: 36، 15: 4). وعلى نقيض ذلك، عندما يكون البلد غير مؤمن، فإن الله يهدّد بأن يبيد منهم... "نور السراج ": (إرميا 25: 10)، وعندئذ فلا سعادة تدوم للشقيّ الذي ينطفئ سراجه بسرعة (أمثال 13: 9، أيوب 65:18). وحتى يعبّر إسرائيل عن أمانته نحو الله ومداومته على الصلاة، نراه يوقد باستمرار سراجاً داخل الهيكل (خروج 27: 20-22، 1 صموئيل 3: 3). وإذا ترك السراج ينطفئ، فكأنهم بذلك يُشعرون الله بأنهم يهجرونه (2 أيام 29: 7). وعلى عكس ذلك، فطوبى للذين يسهرون " في انتظار الربّ، أمثال العذارى العاقلات (متى 25: ا- 8)، أو مثل الخادم الأمين (لوقا 12: 35)، ممن تبقى مصابيحهم موقدة. والله ينتظر أكثر من ذلك من المؤمن به: فبدلاً من أن يوقد سراجه ويضعه تحت المكيال (متى 5: 15- 16 //)، ينبغي أن يجعله ينير مثل ضياء النيّرات، في الكون الفاسد (فيلبي 2: 15)، كما حدث فيما مضى للنبي إيليا، الذي " توقد كلامه كالمشعل " (سيراخ 48: 1)، وكذلك ليوحنا المعمدان الذي كان "سراجاً متقداً ومنيراً" (يوحنا 5: 35)، ليشهد للنور الحق (1، 7- 8). وهكذا الكنيسة المؤسسة على بطرس وبولس، "هما الزيتونتان والمنارتان في

حضرة ربّ الأرض " (رؤيا 11: 4)، ينبغي لها حتى منتهى الدهور أن تشعَّ مجد ابن الإنسان (1: 12- 13).

سكر

مقدمة

تظهر مخاطر السُكر في روايات كثيرة: فهو يدفع بالإنسان إلى شهواته أو إلى أعدائه، وغالباً ما يرتبط بالعبادات غير المشروعة، هذا ما نجده عند الأنبياء (عاموس 2: 8 ؛ هوشع 4: 11، أنظر رؤيا 17: 2). وبمنكرات الكنعانيين الذين لا ناموس لهم (تكوين 9: 23 و25 أنظر 19: 32) أو بحالة المجتمع المتخلّفة. وانطلاقاً من بعض العادات المعاشة يأخذ السكر قيمة رمزية.

.1السكر والشقاء:

السُكر يعرِّض للسخريّة، فالكتاب المقدّس رأى دائماً في الشقاء وجهه المخجل: الإنسان السكران، والإنسان المضروب بالشقاء. فهذان التعيسان يضطربان ويفقدان مكانتهما وكل ما يحمي من الأنظار، ويصيران كلاهما محط أنظار. كان بالإمكان سقي أحدٍ والبلوغ به إلى هذه الحالة، التي ينطلق حبقوق (2: 15 وما يليه) منها ليصف الشقاء الذي يعده يهوه. فيشرب الإنسان حينئذ من كأس الغضب (إرميا 25: 27 وما يليه، 51: 7). إرميا يبدو كسكرانٍ "لأجل يهوه ولأجل كلماته المقدّسة" (إرميا 23: 9) لأنها تنذرُ بالشقاء في أقسى أشكاله. ويبدو كأن الأرض تترنح (إشعيا 24: 19 وما يليه) وكلّ مقاومة باطلة، وكلّ المعالم تختفي: إنه إعلان اليوم الأخير.

.2السُكر واليقظة:

ملاحظة أخلاقية: يمكن أن يتابَع السكر الذي يوقع في النسيان حتى بلوغ الحقائق الأعمق. ترى والدة ملكٍ عربي اسمها لاموئيل أنّ المشروبات الروحيّة هي وسيلة للنسيان. فَلتُعطَ للحزانى لكن فليتجنّبها الملوك والأمراء مخافة أن ينسوا شرائعهم الخاصة ويحرِّفوا العدل (الأمثال 31: 4- 7). أما إشعيا فيذهب إلى أبعد من ذلك: الإنسان السكران ينسى حتى قصد يهوه (إشعيا 5: 12)، فالسُكر هو علامة وصورة لروح الخمول والتفكك (إشعيا 19: 14، 29: 10، إرميا 13: 13، يوئيل 1: 5). العهد الجديد يرى في هذا السياق، في السُكر، التخلّي عن اليقظة التي بها يثبت المسيحي في الخلاص الذي يحصل وسيحصل على الأرض. لا يَسكُرُ إلا من ملَّ من انتظار مجيء المسيح (متى 24: 45- 51). لتحاشي عدم الشعور بمجيء المسيح، على المرء أن يكون متحفّظاً وواعياً بحسب مشورة القديس بطرس (1 بطرس 5: 8)، التي تتردّد في صلاة ما قبل النوم، ويبقي عيْنيه مفتوحتين: "فالذين ينامون فبالليل ينامون والذين يسكرون فبالليل يسكرون " (1 تسالونيكي 5: 6 وما يليه، رومة 13: 13.)

.3سكر وروح:

السُكر يمنع بلوغ الملكوت (1 كورنتس 5: 11، 6: 10 ؛ رومة 13: 13 ؛ غلاطية 5: 21، 1 بطرس 4: 3) إلا أنه يحاول الدخول في دائرة القدسيات فيشركه القورنثيون في طعام المحبة (1 كورنتس 11: 21). وبين الجموع التي كانت في أورشليم يوم العنصرة، هناك من نسب السُكر إلى أعمال الروح، على سبيل السخرية (أعمال 2: 13- 15). والذي يدعو إلى السخرية هنا ليس الشقاء، بل زيارة الروح المحرّرة. وبولس بشير إلى ذات العلاقة عدما يدعو إلى الهرب من السُكر للبحث عن كمال الروح (أفسس 5: 18). يبحث الإنسان في السُكر عن إظهار ذاته كما هو، والتحرّر من كلّ ما يعيق تعابيره وكل كيانه. فيجد فيه فرحاً يشركه نشيد الأناشيد بالحب (نشيد 5: 1). إلا أنّ الروح وحده هو القادر على إعطائه هذا الكمال حقاً.

None

شكر

مقدمة

يسلَم التاريخ المقدس، بشكل رئيسي، بأنّ عطيّة الله هي مجانيَة تفيض عن الكفاية، وأبدية. فاللقاء مع الله لا يضع الإنسان في حضور المطلق فقط. بل يغمره ويحول حياته. وفعل الشكر يبدو كجواب لهذه النعمة المندفعة والمتواصلة التي ستجد كمالها يوماً ما في المسيح. فالشكر هو، في الوقت عينه. وعي بعطايا الله. واندفاع لا شائبة فيه للنفس التي سبيت من الدهش بهذا الجود. وعرفان الجميل أمام العظمة الإلهية هو أساسي في الكتاب المقدس بأنه يشكل ردة فعل دينية عميقة للخليقة التي تكتشف. وهي ترتعد. من الفرح والاحترام شيئاً ما من الله، من عظمته ومجده. فخطيئة الوثنيين الرئيسية في نظر القديس بولس تكمن في أنهم عرفوا الله ولم يمجدوه ولا شكروه " (رومة 21:ا). وفي الواقع يبدو فعل الشكر أمراً استثنائياً في إطار

الأناشيد التي استحدثتها التقوى في بلاد ما بين النهرين، بينما يعد مألوفاً في الكتاب المقدس، حيث يثير زخماً قوياً.

العهد القديم

.1من عهد إلى آخر:

يعلن الشكرُ في العهد القديم ما يماثله في العهد الجديد بقدر ما هو توق نحو المستقبل ونحو نعمة أكثر ارتفاعاً. وبقدر ما هو عرفان بالجميل. من ناحية أخرى. لما دقَت ساعة العهد الجديد، بأن فعل الشكر جلياً. إذ أصبح ذا ثقل في صلاة المسيحيين وحياتهم بصورة لم يكن فيها ظاهراً أسدا الصديقين في السابق. فالتنكر. وفق مفهوم الكتاب المقدس، هو مسيحيّ في الأساس، لكنه لم يحمل هذه الصفة بشكل حصري حتى إنّ "الإسرائيلي يحمد بدون أن يشكر". كما كُتِب في العهد القديم. في حقيقة الأمر، إذا لم يكن العهد القديم قد عرف الشكر في كماله فلأنَه لم يكن قد تذوق بعد ملء النعمة. وإذا كان الحمد". ويُعبر عنه بصورة أكثر عفوية. قد أخذ مكاناً أكثر من الشكر، بحصر المعنى، وهو يتطلب المزيد من التفكير والمزيد من الانتباه لإشارات الله ونواياه ووحيه، فردّ ذلك إلى أن الله القدّوس لم يعلن عن ذاته إلا تدريجياً، كاشفاً شيئاً فشيئاً عن أهمية عمله وعظمة عطاياه.

.2المفردات:

يؤدي اكتشاف الشكر في الكتاب المقدَس إلى استعادة الروح (مزمور 33: 31 و21). والحمد والتهليل (عزرا 3: 11، مزمور 69: 31) وتمجيد الله (مزمور 50: 23، 86: 12). وبكلام أكثر دقّة يقوم فعل الشكر على أنه اعتراف علمي بإشارات إلهية معينة. فحمد الله يودي إلى إعلان العظائم التي يجترحها وإلى الشهادة لأعماله. أما فعل الشكر، فإنه يسير بمحاذاة الوحي، فيصبح كصدى له في القلوب. ولهذا السب، فهو يتضمن غالباً الإشارة إلى جماعة الصديقين أو إلى جملة الشعوب التي دعيت لكي تسمع فعل الشكر (مزمور 35: 18، 57: 10، 109: 30)، ولكي

تشارك في تلاوته (مزمور 92: 2//، 105: ا/). أما اللفظ العبري الذي يعبر عن نوعية هذا الاعتراف المندهش والمعترِف بالجميل، أو "تَوداه" بنوع خاص، ويوازيه في اللغة الفرنسية لفظ remercierأي شَكَرَ، دون أن يفي اللفظ العبريَ حقّه. أما اللفظ الذي يبدو أنه يجسم فعل الشكر في العهد القديم ويترجم بصورة دقيقة الموقف الديني المقصود، فهو عبارة " بركة " (في العبرية " باراك،، التي تفصح عن " التبادل الجوهري " بين الله والإنسان. فصدى بركة الله الذي يهب خليقته الحياة والخلاص (تثنية الاشتراع 30: 19، مزمور 28: 9)، هو البركة التي يشكر الإنسان بواسطتها خالقه (دانيال 3: 90، راجع مزمور 68: 20 و27، نحميا 9: 5//، أخبار الأيام 29: 10//)، وقد حركت تلك القدرة وذلك الجود خواطره.

.3تاريخ الشكر:

هناك تصميم أدبي تقليدي خاصّ بالشكر، يظهر بوجه خاص في المزامير ويكشف بشكل دقيق عن طبيعة الشكر كردة فعل على إشارة من الله. فالاعتراف بعرفان الجميل على الخلاص المحصول عليه ينبسط عادةً في "الرواية" على ثلاثة أقسام: الأول هو كناية عن وصف لخطر استهدف الراوي (مزمور 116: 3)، الثاني يشتمل على صلاة قلقة (مزمور 116: 4)، والثالث على تذكير بتدخل الله الرائع (116: 6، راجع مزامير 30، 40، 124). فهذا النوع الأدبيّ يتواجد هو عينه في الكتاب المقدس، ويخضع للمفردات التقليدية نفسها التي تستمر ظاهرة في المزامير والأناشيد والتراتيل النبويّة. وإذا كان الشكر واحداً، فلأنه جواب على عمل الله الواحد. فكل عطيّة خاصة من جانب يهوه تصور دوماً وبشكل يغلب الغموض عليه كأنها محطة من تاريخ عظيم في طور الإنجاز. فالشكر يحتضن التاريخ المقدس ويحيله إلى الرجاء الأخير(راجع خروج15: 18، تثنية 32: 43، مزمور 66: 8، 96). فالشكر لا يوحي فقط ببعض أجزاء أدبية قديمة جداً تختصر إيمان إسرائيل بأمره كنشيد موسى (خروج 15: 1- 21)، أو نشيد دبوره (قضاة 5)، بل إنه من الممكن جداً أن يكون في أساس التقاليد الأولى وحتى في تاريخ إسرائيل، اعتراف أيماني ذو طابع طقسي يعلن في إطار الشكر العظام التي أفاضها الله على شعبه،

هكذا يكون الإيمان الحق، منذ البدء اعترافاً في إطار الشكر، هذا التقليد ينمو بصورة متواصلة بقدر ما يزيد وعي إسرائيل " نحو الله، ثم يظهر في كافة الميادين: في الأدب النبوي (إشعيا 12، 25، 42: 10//، 63: 7//، إرميا 20: 13)، الكهنوتي (1 أخبار الأيام 16: 8//، 29: 10 - 19، محميا 9: 5- 37)، وفي المنظومات الطويلة التي تتضمنها كتب العهد القديم الأخيرة (طوبيا 13: 1- 8، يهوديت 16: 1- 17 سيراخ 51: 1- 12، دانيال 3: 26- 45 و51- 90.)

العهد الجديد

ما أن العهد الجديد هو وحي النعمة التامة وعطيتها (راجع يوحنا 1: 17) في يسوع المسيح. فهو أيضاً إعلان للشكر غير المنقوص الذي يرفع للآب في الروح القدس.

.1المفردات المسيحية:

هذه المفردات ترث، بواسطة الترجمة السبعينية، تقليد العهد القديم. ففعل الشكر لا ينفصل عن الاعتراف (باليونانية homologeo متى 11: 25، لوقا 2: 38، الرسالة إلى العبرانيين 13: 15) وعن الحمد باليونانيةaineo ، لوقا 2: 13 و20، رومة 15: 11) والتمجيد (باليونانية doxazo متى 5: 16، 9: 8) ويرتبط بشكل متميز ومستديم بالبركة (باليونانية eulogeo لوقا 1: 64 و86، 2: 28، 1 قورنتس 14: 16، يعقوب 3: 9). لكن عبارة جديدة لا يعرفها العهد القديم (باليونانية (eucharistia , eucharisteo تملأ العهد الجديد (أكثر من 60 مرة)، تعبر عن أصالة الشكر المسيحي وأهميّته كجواب للنعمة (charis) التي وهبها الله في يسوع المسيح. فالشكر المسيحي هو أفخارستياً، والتعبير النهائي عنها يكمن في الأفخارستيا السرية، وهي شكر الرب، وقد أعطاها لكنيسته.

.2شكر الربّ:

إنّ عمل الرب الأول هو فعل شكر. فالذبيحة التي يكرّس يسوع فيها حياته للآب لتقديس خاضته (يوحنا 17: 19) هي أفخارستيا. ففي العشاء السر ي وعلى الصليب، يكشف يسوع عن هدف حياته وموته، ألا وهو الشكر من قلبه كابن. فلقد كان من الواجب أن يتألم ويموت لكي يستطيع تمجيد الآب بصورة تامة (يوحنا 17: 1). لكن حياته كلها تعدُّ فعل شكر متواصل، يظهر أحياناً بصورة جلية ومهيبة لكي يحمل البشر على الإيمان وعلى مشاركته في الشكر (راجع يوحنا 11: 42). وما يدعو إلى فعل الشكر هو عمل الله والإنجازات المسيانيّة التي تظهر خصوصاً قي العجائب (راجع يوحنا 6: 11، 11: 41//)، وفي ما قام به الله لما وهب كلمته للبشر (متى 11: 25/1).

.3شُكر التلاميذ:

تعبّر الأفخارستيا كعطية عن حقيقة جوهرية: يسوع المسيح وحده هو شكرنا، كما أنه هو حمدنا. هر الذي يرفع أولاً الشكر إلى الآب والمسيحيون يرفعون الشكر بعده وفيه: "به ومعه وفيه". ففي الشكر المسيحي، كما في كل صلاة مسيحية، يُعدُ المسيح مثالاً وحيداً ووسيطاً وحيداً (راجع رومة 1: 8، 7: 25، 1 تسالونيكى 5: 18، أفسس 5: 20، كولسي 3: 17). فبعد أن أدرك المسيحيون معنى العطاء الذي حصلوا عليه، وبعد أن اجتُذِبوا مثله، جعلوا من الشكر لُحمة حياتهم المتجددة: ففي تعدد مظاهر الشكر ما يُثير الدهشة. تعبر عن ذلك أناشيد لوقا في الفصل الأول والفصل الثاني، وقد أوحاها التأمل المتأني والديني للأحداث، على مثال ما كان يحصل في العهد القديم. وتعَبر عنها أيضاً البساطة لدى الرسل والجماعات المسيحية الأولى في فعل الشكر (أعمال 28: 15، راجع 5: 41، 21: 20، رومة 7: 25، 2 قورنتس 1: 11، أفسس5: 20، كولسى 3: 17، 1وتسالونيكي 5: 18). وتفيد بوجه خاص عن هذه المظاهر نصوص بولس الكبرى، التي تُذكَر دون التباس بشكره "المتواصل" (1 قورنتس 1: 4، فيلبي 1: 3، كولسي 1: 3، 1 تسالونيكي 1: 2، 2: 13، 2 تسالونيكي 1: 3)، فتأخذ أحياناً شكل البركة الاحتفالي. فعلى الحياة المسيحية كلها وحياة الكنيسة بأسرها، أن تكونا مدعومتين ومغمورتين بنظام

دائم من التوسّل والشكر (ا تسالونيكي 3: 9/، 5: 17/، رومة 1: 8//). والهدف من فعل الشكر، من خلال كل الأنواع من الأحداث والعلامات، يبقى هو نفسه، ومن الممكن أن نتبيّنه في الشكر العميق الذي يتصدر الرسالة إلى أهل أفسس: فهو ملكوت الله، وقيام الإنجيل، وسر المسيح، ثمرة الفداء، المنتشر في الكنيسة (أفسس1: 13- 14). أما سفر الرؤيا فإنه يوسع آفاق الشكر إلى حدود الحياة الأبدية، ففي أورشليم السماوية، وبعد أن يكتمل العمل المسياني، يصبح الشكر حمداً خالصاً للمجد ومشاهدة منبهرة لله وعظائمه الأبديَة (راجع رؤيا 4: 9/1، 11: 16/، 3:15/،19: 1- 8).

سلام

ثانياً: السماء التي ليست هي الأرض
ثالثاً: السماء مسكن الله
رابعاً: السماء، مصدر البركات
خامساً: في شخص المسيح، السماء حاضرة على الأرض
1. يتكلم يسوع عن السماء:
2. يسوع يأتي من السماء:
3. كما في السماء كذلك على الأرض:
4. السماوات مفتوحة:
سادساً: السماء موضوع الرجاء

مقدمة

يرغب الإنسان من أعماق قلبه في السلام. ولكنّه غالباً ما يجهل طبيعة الخير الذي يصوّب نحوه كلّ أمانيه. والسبُل التي يسلكها لاقتناء السلام ليست هي دائماً سبُل الله. ولذا، فلا بدّ له من أن يتعلّم من التاريخ المقدّس كيف يمكن السعي إلى السلام الحقيقي، وأن يصغي إلى الله المعلِن عطية هذا السلام في يسوع المسيح.

أولاً: السلام، سعادة كاملة

وحى نُقدر الحقيقة المتضمنة في هذا اللفظ تقديراً كاملاً، لا بدّ لنا من أن نحسَّ بنكهة التربة السامية التي نشأ فيها والتي لا تزال قائمة في التعبير عن السلام حتى في مفهومه الروحي العميق، كما نجدها في الكتاب المقدس بجملته.

1. سلام وهناء:

إنّ اللفظ العبري "شالوم" يشتقّ من مصدر يدل، تبعاً لمواطن استعماله، على وجود الشيء في وضعه السليم، الكامل (أيوب 9: 4)، مثل تشييد منزل (1 ملوك 9: 25)، أو يشير إلى الفعل الذي به تعاد الأشياء إلى وضعها القديم السليم، مثل

ترضية داثن (خروج 21: 34)، أو الوفاء بنذر (مزمور 50: 14). لذلك، فليس السلام في الكتاب المقدس هو مجرد " الميثاق " الذي يتيح حياة هادئة، ولا " زمن الصلح " مقابل " زمن الحرب " (جامعة 3: 8، رؤيا 6: 4)، وإنما السلام يدل على هناء الحياة اليومية، ووضع الإنسان الذي يعيش في وئام مع الطبيعة، مع نفسه، ومع الله. وبصورة واقعية، هو بركة، وراحة، ومجد، وغنى، وخلاص، وحياة.

.2سلام وسعادة:

أن أكون "صحيح الجسد"، أو أن "أكون في سلام". هذان تعبيران. متوازيان (مزمور 38: 4). ويكون الاستفهام عن الصحة وعن الحال للإنسان بالسؤال: "هل هو سالم" (2 صموئيل 18: 32، تكوين 43: 27). ويقول الكتاب المقدس عن ابراهيم الذي "مات بشيبة صالحة شيخاً وقد شبع من الحياة" (تكوين 25: 8)، إنه قد ذهب بسلام إلى آبائه (تكوين 15: 15، راجع لوقا 2: 29). وبتعبير أوسع، السلام هو الأمان. ليس على جدعون أن يخاف الموت أمام الرؤية السماوية (قضاة 6: 23، راجع دانيال 10: 19) وليس على إسرائيل أن يخشى الأعداء، بفضل يشوع الظافر (يشوع 21: 44، 23: 1)، وداود (2 صموئيل 7: 1)، وسليمان (1 ملوك 5: 4، أيام 22: 9، سيراخ 47: 13). وأخيراً، السلام هو الوئام في حياة أخوية: إنّ عشيري، صديقي، هو " صاحب سلامي " (مزمور 41: 10، إرميا 30: 10). والسلام هو ثقة متبادلة، مثبتة غالباً بعهد (عدد 25: 12، سيراخ 45: 24) أو ميثاق حسن الجوار (يشوع 9: 15، قضاة 4: 17، 1 ملوك 5: 26، لوقا 14: 32، أعمال 12: 20).

.3سلام وتحية:

كلّ هذه الخيرات المادية والروحية، متضمنة في التحية، في الدعاء بالسلام (بالعربية: السلام عليكم) الذي يلقى، سواء في العهد القديم أو في العهد الجديد، في تعبير يعادل: "نهارك سعيد" و"إلى اللقاء"، سواء في المخاطبة الشفوية (تكوين 26:

29، 2 صموئيل 18: 29)، أو في المراسلات (مثلاً في دانيال 3: 98، فيلمون 3). على أنه، إذ حسن أن يرجو الإنسان السلام، أو أن يسأل عن استعداد الزائر إزاء السلام (2 ملوك 9: 18)، فذلك لأنّ السلام هو حالة يجب اكتسابها أو الدفاع عنها. إنه نصر على عدوّ ما. يرجو جدعون وآحاب أن يرجعا بسلام. أو أن ينتصرا في الحرب (قضاة 8: 9، 1 ملوك 22: 27- 28). وكذلك يلقى السلام لنجاح حملة استطلاعيّة (قضاة 18: 5- 6)، أو للتغلب على العقم (1 صموئيل 1: 17)، أو للتمنّي بالشفاء (إرميا 6: 14، إشعيا 57: 18- 19). وأخيراً، تقدّم "ذبائح سلام" للتعبير عن الشركة بين الله والإنسان (لاويين 3: 1.(

.4سلام وبِرّ:

إنّ السلام هو أخيراً الخير بالتعارض مع ما هو شرّ (أمثال 12: 20، مزمور 28: 3، راجع مزمور 34: 15). "لا سلام للمنافقين " (إشعيا 48: 22)، وبالعكس، "لاحظ الكامل وانظر المستقيم فإن الذريّة لصاحب السلام " (مزمور 37: 37). وأيضاً " أما الودعاء فيرثون الأرض ويتلذّذون بكثرة السلام " (مزمور 37: 11، راجع أمثال 3: 2). إن السلام هو مجموعة الخيرات التي يمنحها الله للرجل البارّ. وهذه الخيرات تقوم في امتلاك أرض خصبة، والأكل حتى الشّبع، والسكنى في الأمان، والنوم بدون إزعاج، والانتصار على الأعداء والحصول على ذرية وفيرة العدد، فيتمّ كلّ ذلك في آخر الأمر بفضل وجود الله معنا (لاويين 26: 1- 13). فالسلام، بعيداً عن أن يكون عدم الحرب فحسب، هو بالأحرى كمال السعادة.

ثانياً: السلام عطية الله

إن كان السلام هو ثمرة البِرّ، فهل يكون الأشرار في سلام (مزمور 73: 3)؟ سيتوارد الجواب على هذا السؤال المثير للقلق، خلال التاريخ المقدّس كلّه. لقد اعتبر الإنسان السلام أولاً سعادة أرضية، وفيما بعد، بدا له خيراً يزداد روحانية أكثر فأكثر، بحكم مصدره السماوي.

.1إله السلام:

منذ بداية التاريخ المدوّن في الكتاب المقدّس، نرى جدعون يبني مذبحاً للرب ويدعوه "سلام الرب" (قضاة 6: 24). إن الله الذي له السلطان والهيبة (أيوب 25: 2)، يمكنه أن يجري السلام (إشعيا 45: 7). ومنه إذاً ننتظر هذا الخير. "تَعَظَّمَ الربُّ الذي يهوى سلام عبده" (مزمور 35: 27): يمنح السلام لإسرائيل (عدد 6: 26)، شعبه (مزمور 29: 11)، ويعطي بيت داود سلاماً (1 ملوك 2: 32). وكذلك الكهنوت (ملاخي 2: 5). ولذلك، من اعتمد على الرب يمكنه أن ينام بسلام (مزمور 4: 9، راجع إشعيا 26: 3). "إسألوا السلام لأورشليم! ليسعد: الذين يحبونك" (مزمور 122: 6، راجع مزمور 125: 5، 128: 6).

.2أعط السلام، يا رب:

يحصل الإنسان على هذه العطية الإلهيّة بالصلاة المفعمة ثقة، ولكن أيضاً بممارسة " أعمال البر"، لأنّ عليه، بحسب تدبير الله عينه، أن يشارك في تأسيس السلام على الأرض. وتبدو مشاركته ملتبسةً من جراء الخطيئة الحاضرة دائماً. إنّ تاريخ زمن القضاة هو تاريخ الله الذي يقيم محررين يكلفهم بأن يعيدوا السلام الذي فقده إسرائيل بخطاياه. قد ظن داود أنه قام بواجبه لما أراح البلد من كل أعدائه (2 صموئيل 7: 1) إلا أن الملك المثالي هو سليمان، ومعنى اسمه: رجل سلام (1 أيام 22: 9). وقد اتحد خلال ملكه شعبا الشمال والجنوب اتحاداً أخوياً (1 ملوك 5.)

.3الكفاح من أجل السلام:

أ) الصراع النبوي:

ولكنّ هذا المثل الأعلى سرعان ما يفسد. فيحاول الملوك أن يحققوا السلام، لا كثمر للبرّ الإلهي، بل على أساس أحلاف سياسية تخلو من الإيمان. إنه لسلوك خدّاع تسنده كلمة ذات مظهر نبويّ صادرة عن بعض رجال، لا يعنون بسماع كلام الله، قدر

مبالاتهم بمن " يلقّمهم في أفواههم" (ميخا 3: 5). وهم رغم حالة الخطيئة السائدة، يتجاسرون على إعلان سلام ثابت (إرميا 14: 13). فحوالى سنة 850، ينتصب ميخا بن يملة منكراً على هؤلاء الأنبياء الكَذَبة كلمة السلام وحقيقتها (1 ملوك 22: 13- 28). ويصبح الصراع حامياً بمناسبة حصار أورشليم (راجع إرميا 23: 9- 40). فعطية السلام تتطلب هجر الخطيئة، وبالتالي تسبقها عقوبة. يوجّه إرميا الاتهام قائلاً: "ويداوون كسر بنت شعبي باستخفاف، قائلين سلام سلام، وليس سلام" (إرميا 6: 14). ويصيح حزقيال: كفانا تطيين برديء الملاط... لا يبقى السور (حزقيال 13: 15- 16). ولكن عندما وقع السور، أخذ الذين كانوا يتنبأون بالخراب، يعلنون السلام من جديد، ليقينهم أنه لم يعد بعد محل للخداع. يعلن الله للمنفيّين: "لأن أفكاري التي أفكّر فيكم، أنا أعلمها، يقول الرب، أفكار سلام لا ضرّ، لأبقي لكم باقية ورجاء " (إرميا 29: 11، راجع 33: 9). يبت الله لهم عهد سلام، ويكفّ عنهم الوحش الضاري، مما يكفل لهم أمانة وبركة (حزقيال 34: 25- 30). لأنّ الله يقول: "ويكون مسكني معهم " (37: 26).

ب) السلام الإسكاتولوجي:

إن هذا الجدال حول السلام كامن في الرسالة النبوية برمّتها. وإذ أصبح السلام الحقيقي عنصراً أساسياً من عناصر الكرازة المتعلقة بالأزمنة الأخيرة، فإنه يتحرر من قيوده الأرضية وشبُهاته الشريرة المزيّفة. وتنتهي عادة تهديدات الأنبياء بإعلان تجديد وافر (هوشع 2: 20... عاموس 9: 00013 الخ). ويحلم إشعيا "برئيس السلام" (إشعيا 9: 6، راجع زكريا 9: 9- 10) الذي سيهب "سلاماً لا انقضاء له" (إشعيا 9: 6)، ويفتح فردوساً جديداً، لأنه "يكون هو سلاماً" (ميخا 5: 5). سوف تخضع الطبيعة لإنسان، وتتصالح المملكتان المنفصلتان (يهوذا وإسرائيل)، وتحيا الأمم في سلام (إشعيا 2: 2 ...، 11: 1 ...، 32: 15- 20، راجع 65: 25). "وينبت في أيامه الصدّيق " (مزمور 72: 7). إنّ إنجيل السنلام هذا (ناحوم 2: 1) أي الخلاص من سبي بابل (إشعيا 52: 7، 55: 12)، يحققه عبد الرب المتألم (53: 5)، الذي سوف يعلن بذبيحته مقدار ثمن السلام. حينئذ يكون "السلام للبعيد

وللقريب، قال الرب، وسأشفيه" (57: 19). وسيتميز ولاة الشعب بالسلام والعدل (60: 17). "ها أنذا أدير إليها (أورشليم) السلام كالنهر، ومجده الأمم كالسيل الجارف" (66: 12، راجع 48: 18، زكريا 8: 12).جـ) أخبراً، إنّ التأمل في كتب الحكمة يتناول مسألة السلام الحقيقي. فمن جهة يؤكد الإيمان "أن الذين يحبون شريعتك لهم سلام جزيل، وما لهم من معثرة " (مزمور 119: 165)، ولكن من جهة أخرى يبدو أنّ الواقع ينفي ذلك (مزمور73: 3)، فتبرز حينئذٍ مشكلة الجزاء، ولن تجد هذه المشكلة حلّها كاملاً إلا مع الاعتقاد في بقاء الإنسان ما بعد الموت بقاءً كاملاً وشخصياً: "أما نفوس الصديقين فهي بيد الله... وفي ظن الجهال أنهم ماتوا... أما هم ففي سلام " (حكمة 3: 1- 3)، أي في كمال الخيرات والاتحاد بواهبها، وهذه هي السعادة الحقيقية.

ثالثاً: سلام المسيح

يصبح رجاء الأنبياء والحكماء حقيقة ممنوحة في شخص المسيح يسوع، لأنه به وفيه قهرت الخطيئة. ولكن، مالم تمت الخطيئة في كلَ إنسان، ومالم يأتِ الربّ في يوم ظهوره الأخير، يظل السلام خيراً مرجوّاً. فتحتفظ الرسالة النبوية بقيمتها: "ثمرة البر تزرع في السلام للذين يعملون من أجل السلام" (يعقوب 3: 18، راجع إشعيا 32: 17). هذه هي الرسالة التي يعلنها كلّ العهد الجديد.

مقدمة

إن كان لفظ "السماء" يدل على ميدان اهتمام الفلكيّين وروّاد الفضاء، فإنه ينطبق أيضاً على المقر الذي يجمع الله فيه مختاريه، وليس ذلك من باب الخلط الفاحش الذي قد يرجع إلى الأسلوب البدائي المستعمل في الكتاب المقدّس، ولكنّه انعكاس لاختيار بشري عالمي وحتمي. فإن الله يتجلّى للإنسان خلال خلقه برمّته، بما في ذلك مكوّناته المنظورة. ويقدّم الكتاب المقدّس هذا الوحي في صورة متشعبة أحياناً، ولكنّها خالية من كلّ أنواع الالتباس. ويميز الكتاب المقدّس تماماً السماء الطبيعيّة

التي هي من نفس طبيعة الأرض: "السماء والأرض"، عن سماء الله: "السماء التي ليست هي الأرضي". ولكن المعنى الأول يتيح للإنسان عادة أن يفكّر في الثاني.

أولاً: السماء والأرض

يعتبر الشعب العبراني مثلنا أنّ السماء قسم من الكون، يختلف عن الأرض، ولكنّه يتّصل بها، وهو يحيط بها على شكل نصف دائريّ ويكوّن معها العالم. وهذا العالم، لعدم وجود لفظة خاصة تدلّ عليه، يطلق عليه "السماء والأرض " (تكوين 1: 1، متى 24: 35). وإذا كان الإسرائيليّ يتأثر ببهاء السماء، ويتوق إلى نورها: ويعجب بنقائها (خروج 24: 10)، إلا أن صلابة جلد السماء الراسخة، لها وقع خاص على نفسه (تكوين 1: 18). إنّه يعتبر السماء بناء لا يقلّ عن الأرض متانة، قائماً على أعمدة (أيوب 26: 11) وأسس (2 صموئيل 22: 8)، ومزوّداً بخزائن للمطر والثلج والبرد والرياح، ومجهّزاً " بمنافذ" و"كوى" تتفجّر منها، في الوقت المناسب، العناصر المختزنة (تكوين 7: 11، 2 ملوك 7: 2، ملاخي 3: 10). وتشهد النيّرات المثبّتة في جلد السماء وجلد الكواكب التي لا تُحصى (تكوين 15: 5)، بتناسق ترتيبها البديع، على عظمة هذا البنيان (راجع إشعيا 40: 26، أيوب 38: 31- 32).

ثانياً: السماء التي ليست هي الأرض

إن السماء، مثلما تتراءى للنظر، بسعتها ونورها وتناسقها البديع والمحيّر، تفرض على الإنسان، بطريقة ظاهرة ودائمة، انطباعاً مباشراً بكلّ ما يحويه الكون من سرّ لا يسبر غوره. لا شك أن الإنسان لا يدرك أيضاً أعماق الأرض والغمر (أيوب 38: 4- 6 و16- 18)، ولكن لا يزال لغز السماء معروضاً عليه وكأنه متمثّل أمامه بطريقة منظورة. ينتسب الإنسان إلى الأرض، أمّا السماء فتخفى عليه: "لم يصعد أحد إلى السماء" (يوحنا 3: 13، راجع أمثال 30: 4، رومة 10: 6). وكان من قبيل الجنون أن يحلم ملك بابل بالصعود إلى السماء (راجع تكوين 11: 4):

يعتبر ذلك بمثابة التشبّه بالعليّ (إشعيا 14: 13- 14). هكذا تقام تلقائياً علاقة بين السماء والله: فالسماء مقرّ إقامة الله: "سماء السماوات للربّ، والأرض جعلها لبني البشر" (مزمور 114: 16). وهذا الانطباع الديني الذي تتركه السماء تلقائياً في النفس يفسّر لنا صيغة الجمع "السماوات " المستعملة في الترجمة السبعينية. وقد أبرز كلّ من كتبة اليهودية والعهد الجديد القيمة الدينيّة لهذا الجمع، إلى حدّ أن ملكوت السماوات أصبح مطابقاً لملكوت الله. إلا أنّه لا يمكن أن تستخرج لا من الترجمة السبعينيّة ولا من العهد الجديد، كقاعدة عامة، أنّ صيغة المفرد تدلّ على السماء الطبيعية، وصيغة الجمع على مقرّ إقامة الله. وقد يتّفق أنّ هذا الجمع يعبّر عن المفهوم المنتشر في الشرق عن سماوات عديدة متطابقة (راجع 2 كورنتس 12: 2، أفسس 4: 10)، إلا أنه لا يشكّ غالباً إلا تعبيراً عن الحماسة الغنائيّة والشعريّة (راجع تثنية 10: 14، 1 ملوك 8: 27). فالكتاب المقدّس لا يعرف نمطين من السماوات، الواحد ماديّ والآخر روحي. ولكنّه يكتشف في السماء المنظورة سرّ الله وسرّ صنعه.

ثالثاً: السماء مسكن الله

إنّ السماء، مسكن الله، بعد أن بسطها كسجف، وسقّف بالمياه علاليّها (مزمور 104: 2- 3)، يندفع جاعلاً السحاب مركبة له (مزمور 68: 45: 3، تثنية 33: 26). ويدوّي صوت الربّ علي المياه المتدفّقة، في قصف الرعد (مزمور 29: 3). يقيم فيها عرشه ويدعو إليها حاشيته، " جند السماوات " الذين يرسلون وينجزون أوامره إلى أقاصي الأرض (1 ملوك 22: 19 راجع إشعيا 6: 1- 2 و8، أيّوب 1: 6- 12). هو حقيقة إله السماء (نحميا 1: 4، دانيال 2: 37). ليست هذه الصيغ صوراً صبيانيّة أو مبالغات شعريّة، بل هي رؤى، شعريّة بالطبع، ولكنّها عميقة وصحيحة، من واقع عالمنا، ومن واقع كون يخضع برمّته لسلطة الله وينكشف أمام نظره تعالى. إذا كان الربّ "يجلس على عرشه في السماوات "، فلأنه يضحك على ملوك الأرض ويستهزئ بمؤامراتهم (مزمور 2: 2- 4، راجع تكوين 11: 7): "وجفناه يختبران بني البشر" (مزمور 10: 5). إنه يحتاج إلى هذا العلوّ الشاهق

حتى ينصف الجميع، وإلى " مجد فوق السماوات " حتّى "ينهض المسكين عن التراب" (مزمور 113: 4- 6)، وحتى يصل إليه "تضرّع كل عبد له وشعبه إسرائيل" (1 ملوك 8:. 3...). إذا كان يهوه إلهاً عن قرب، فهو أيضاً إله عن بعد (إرميا 23: 24)، لا لأن "الأرض كلّها مملوءة من مجده" فقط. ولا أيضاً لأنّ لا شيء في العالم، حتّى "السماوات وسماوات السماوات" يستطيع أن يسعه (1 ملوك 8: 27). حقاً يوحي مسكن الله السماوي، قبل كل شيء، بسموّه المطلق، ولكنّه يشير أيضاً، على مثال إحاطة السماء حول الإنسان من كلّ جانب، إلى حضوره القريب والشامل. فأكثر من نصّ يربط بطريقة واضحة بين ذلك البعد اللامتناهي وهذا القرب، ابتداء من السلّم التي رآها يعقوب في بيت إيل "منتصبة على الأرض ورأسها إلى السماء" (تكوين 28: 12)، حتّى الإعلانات النبويّة: " السماء عرشي... فأيّ بيت تبنون لي؟... الذي أنظر إليه هو المنسحق والمتواضع الروح " (إشعيا 66: 1- 2، 57: 15).

رابعاً: السماء، مصدر البركات

بما أن إله إسرائيل هو إله مخلّص، وأنّ السماء مقرّ إقامته، فهو قائم فيها بكلمته (مزمور 119: 89- 90) ونعمته وأمانته، ويوجد فيها لينشر الخلاص على الأرض. وكما أن السماء هي رمز حضور الله السامي والمكتنف كلّ شيء، هي أيضاً رمز الخلاص الذي أعدّه الله للأرض. فمنها ينزل، بمثابة بركة للأرض، المطر المخصب والندى المبكّر، تعبيراً عن سخاء الله وعطاياه المجّانيّة. تتضافر الرموز الطبيعيّة والذكريات التاريخية لتجعل من رجاء إسرائيل انتظاراً لحدثٍ آتٍ من السماء: "آه! ليتك تشقّ السماوات وتنزل "! (إشعيا 64: 1، راجع 45: 8). ولنا من قبل في ارتفاع أخنوخ (تكوين 5: 24) واختطاف إيليا نحو السماء (2 ملوك 2: 11)، ما يدعو إلى البحث في هذا الاتّجاه عن الشركة الدائمة مع الله الذي أدخلهما فيها. ويتسلّم بدورهم أصحاب الرؤى، حزقيال، وزكريّا وخصوصاً دانيال، من الله المقيم في السماء، وحي الأسرار الخاصّة بمصير الشعوب (دانيال 2: 28). وهكذا يكون خلاص إسرائيل مسجّلاً في السماء وسوف يأتي منها. وينقضّ جبرائيل من

السماء على دانيال (1: 21) ليعده بنهاية الخراب (9: 25). وعلى سحاب السماء، سوف يظهر ابن البشر ليعطي الملك للقدّيسين (7: 13- 27). وأخيراً، يرسل الله من السماء جبرائيل، "القائم في حضرته " (لوقا 1: 19)، إلى زكريّا، ومريم. والى السماء يعود الملائكة الذين أتوا ليحتفلوا " بمجد الله في العلى وبالسلام في الأرض " (2: 11- 15). فيشكّل حضور ملائكة الله فيما بيننا العلامة على أنّ الله شقّ السماوات حقيقة، وأنه عمانوئيل أي الله معنا.

خامساً: في شخص المسيح، السماء حاضرة على الأرض

1.يتكلم يسوع عن السماء:

إنّ السماء لفظة تتردّد كثيراً على لسان يسرع، ولكنّها لا تعني أبداً حقيقة توجد بذاتها، مستقلة عن الله. يتكلّم يسوع عن ملكوت السماوات وعن الأجر المدّخر في السماوات (متّى 5: 12)، وعن الكنز الواجب توفيره في السماء (6: 20، 19: 21)، وذلك لأنه يفكّر دائماً في الآب الذي في السماوات (5: 16 و45، 6: 1- 9)، الذي يعلم، والذي "يرى في الخفية" (6: 6 - 18). وإنّ السماء هي حضور الآب غير المنظور والساهر الذي يشمل بجوده الغزير العالم وطير السماء (6: 26)، والأخيار والأشرار (5: 45). ولكن في الأوضاع الطبيعيّة، يخفى هذا الحضور أمام أعين البشر. وحتّى يصبح هذا الوجود حقيقة حيّة وظاهرة، وحتّى يأتي ملكوت السماوات، جاء يسوع ليتكلّم بما يعلم، وليشهد بما رأى (يوحنا 3: 11).

2.يسوع يأتي من السماء:

فالواقع أنه عندما يتكلّم يسوع عن السماء، لا يذكرها كحقيقة عجيبة وبعيدة، ولكن باعتبار أنها عالمه الخاص والتي تشكّل بالنسبة إليه الحقيقة العظمى والتي تستحق أكبر الاهتمام في عالمنا. إنه حائز على أسرار ملكوت السماوات (متّى 13: 11). وله عن الآب الذي في السماوات معرفة خاصة، معرفة الابن لأبيه (12: 50، 16:

17، 18: 19). وحتّى يتكلّم هكذا عن السماء لا بدّ من أن يكون آتياً منها، لأنه "لم يصعد أحد إلى السماء إلا الذي نزل من السماء، أعني ابن الإنسان الذي هو في السماء" (يوحنّا 3: 13). ولأنّه ابن الإنسان أي إنسان ينتمي مصيره إلى السماء، ولأنه إنسان أتى من السماء من أجل أن يعود إليها (يوحنّا 6: 62)، فإنّ أعماله هي من السماء وعمله الأساسي، أي الذبيحة التي يقدّم بها جسده ودمه، إنّما هو الخبز الذي يعطينا الله إياه، الخبز " الذي من السماء " (يوحنّا 6: 33- 58)، والذي يعطي الحياة الأبديّة، حياة الآب، حياة السماء.

.3كما في السماء كذلك على الأرض:

إذا كان يسوع آتياً من السماء ويعود إليها ثانيةً، وإذا صحّ أيضاً القول إنّ المسيحيّين هم منذ الآن، معه في السماء، وإنّ الآب "أقامهم من الموت وأجلسهم في السماوات" (أفسس 2: 6، راجع كولسي 2: 12، 3: 1- 4)، إلا أنّ عمل يسوع يستمر ويقوم في اتحاد الأرض بالسماء اتحاداً لا ينفصم، وفي "تحقيق الملكوت" وفي تتميم مشيئة الله "كما في السماء كذلك على الأرض" (متى 6: 10)، وفي "مصالحة كلّ موجود، سواء في الأرض وفي السماوات" (كولسي 1: 20). وبما أنّه حاز بقيامته على كلّ سلطان في السماء والأرض (متّى 28: 18)، واجتاز بدم ذبيحته قدس الله أي السماء (عبرانيين 4: 14، 9: 24)، وبما أنه ارتفع إلى "أعلى من السماوات" (7: 26)، وجلس عن يمين الله، فقد أقام بين الأرض والسماء العهد الجديد (9: 25)، وفوّض إلى كنيسته بسلطانه، مصدّقاً في السماء على ما تعمله الكنيسة على الأرض (متى 16: 19، 18: 19).

.4السماوات مفتوحة:

أعطانا الله علامات لهذه المصالحة التي أتمّها يسوع. فقد انفتحت عليه السماوات (متى 3: 16)، ونزل الروح (يوحنّا 1: 32). وبدورهم مدّ رسل المسيح بهذا الاختبار: تنفتح السماء عليهم، وينزل الروح سواء بدويّ عظيم (أعمال 2: 2) أو

في بريق نور (أعمال 9: 3)، وعلى شكل رؤية (10: 11). فيتحقق وعد يسوع: "سترون السماء منفتحة... فوق ابن الإنسان" (يوحنّا 1: 51).

سادساً: السماء موضوع الرجاء

"أمّا نحن فموطننا في السماوات، ومنها ننتظر بشوق مجيء المخلّص يسوع المسيح، الذي سوف يبدّل جسدنا الحقير، فيجعله على صورة جسده المجيد، بما له من قدرة يخضع بها كلّ شيء" (فيلبّي 3: 20- 21). فقد تجمّعت هنا كلّ مقوّمات السماء المتضمنة في الرجاء المسيحي. إنّها مدينة وجماعة مجعولة لأجلنا، وهي أورشليم الجديدة (رؤيا 3: 12، 21: 3 و10- 12). وهي منذ الآن مدينتنا، ويبني الله فيها مسكناً نئنّ حنيناً إليه (2 كورنتس 5: 1). إنها عالم جديد (رؤيا 21: 5)، مركب، مثل كوننا، من "سماوات جديدة وأرض جديدة" (2 بطرس 3: 13، رؤيا 21: 1)، ولكن حيث "لن يبقى فيها للموت وجود، ولا للبكاء ولا للصراخ ولا للألم" (رؤيا 21: 4)، ولا "لشيء نجس" (21: 27)، ولا "الليل" (22: 5)، ليحلّ محلها مكان للسعادة والفرح دون حدود. وبظهور هذا العالم الجديد، يزول الكون القديم، بما فيه من سماء أولى، وأرض أولى (21: 1) ويهرب (20: 11)، ويطوي طيّ السجلّ (6: 14). ومع ذلك، ستكون السماء عالمنا الجديد، لأنّ عالم الكلمة المتجسّد وعالم جسده أصبح عالمنا. ولن تكون السماء شيئاً لنا إن لم تكن اتحاداً لا مع الربّ (1 تسالونيكي 4: 17، 2 كورنتس 5: 8، فيلبّي 1: 23)، الذي يخضع لنفسه كل شيء، ليسلّم كلّ شيء لله الآب (1 كورنتس 15: 24- 28).

سهر

مقدمة

أولاً: على أهبة الاستعداد لعودة الرب

.1في الأناجيل الإزائية:

.2في رسائل بولس الأولى:

.3وفي كتاب الرؤيا:

ثانياً: الحذر من التجارب اليومية

ثالثاً: تمضية الليل في الصلاة

الخلاصة:

مقدمة

لفظ سهر بالمعنى الحصري يفيد عدل عن النوم ليلاً. وقد يكون السهر بقصد مواصلة العمل (حكمة 6: 15)، أو لتحاشي العدوّ المفاجئ (مزمور 127: 1- 2). ومن هنا ينشأ المعنى المجازي: السهر هو اليقظة، والكفاح ضد الخمول والإهمال، من أجل بلوغ الغرض المستهدف (أمثال 8: 34). وبالنسبة إلى المؤمن، الهدف هو أن يكون مستعداً للقاء الرب، عندما في يومه. من أجل ذلك فهو يسهر ويكون يقظاً، حتى يعيش الليل وهو ليس من الليل.

أولاً: على أهبة الاستعداد لعودة الرب

.1في الأناجيل الإزائية:

نجد أنّ الحث على اليقظة هو التوصية الأساسية التي يبديها يسوع لتلاميذه في ختام حديثه إليهم عن الأزمنة الأخيرة، وعن عودة ابن الإنسان (مرقس 13: 33- 37). " فاسهروا إذاً، لأنكمٍ لا تعلمون أيّ يوم يأتّي سيّدكم" (متى 24: 42). وتعبيراً عن عدم إمكان التكهّن بعودته، يستخدم يسوع عدة تشبيهات وأمثلة تقوم أساساً لتصريف فعل سهر (أي امتنع عن النوم). فإنّ مجيء ابن الإنسان سيكون فجائياً، شأن مجيء لص الليل (متى 24: 43- 44)، ومثل السيد الذي يعود أثناء الليل دون إخطار سابق لخدمه (مرقس 13: 35- 36). والمسيحي شأنه تماماً شأن رب العائلة اليقظ أو الخادم الأمين، ينبغي ألا يترك نفسه وقد غلب عليها النعاس والنوم، بل ينبغي له أن يسهر، أي أن يمكث متأهّباً ويظل على استعداد لاستقبال الرب. فاليقظة إذن تميّز

مسلك التلميذ على الرجاء، راقباً عودة يسوع، فتقوم قبل كل شيء على البقاء في حالة الحذر، ومن ثم تتطلّب الانسلاخ عن الملذات والخيرات الأرضية (لوقا 21: 34- 36). وما دامت ساعة العودة لا يمكن توقّعها، فلا بدّ أن تعدّ التدابير لمواجهة احتمال طول أمد انتظارها: وهذا هو التعليم في مثل العذارى (متى 25: 1 - 13.(

.2في رسائل بولس الأولى:

التي يغلب عليها طابع التطلع إلى المصير في آخر الأزمنة، نجد الصدى لحثّ الإنجيل على اليقظة والسهر. وبخاصة في 1 تسالونيكي 5: 1- 7. "لسنا نحن من الليل ولا من الظلمات، فلا تنامنَّ كما يفعل سائر الناس، بل علينا أن نسهر وفي صاحون" (5: 5- 6). ولأن المسيحي قد اهتدى إلى الله، فهو "ابن النور". فلذلك ينبغي أن يظلّ في يقظة وأن يقاوم الظمات رمز الشرّ، حتى لا يتعرّض لأن يدهمه مجيء المسيح الثاني. وموقف اليقظة هذا يتطلّب القناعة، أي التخلّي عن الإفراطات "الليليّة". وعن كلّ ما من شأنه أن يلهي عن انتظار الرب. ويستلزم في نفس الوقت، حمل الدرع الروحي: "لابسين درع الإيمان والمحبة، وخوذة رجاء الخلاص" (5: 8). وفي رسالة لاحقة يخشى بولس أن يهجر المسيحيون تقواهم الأولى، فيدعوهم إلى النهوض والتيقّظ من نومهم، وإلى الاستعداد لاستقبال الخلاص النهائي (رومة 13: 11- 14.(

.3وفي كتاب الرؤيا:

نجد أنّ الرسالة التي يوجهّها قاضي الأزمنة الأخيرة إلى جماعة سرديس، تقوم على حثّهم بإلحاح على اليقظة (رؤيا 3: 1- 3). وإذ تنسى هذه الكنيسة أن المسيح لا بدّ وأن يعود، فإن لم تستيقظ، فسوف يفاجئها على نحو ما يفاجئ اللص. وعلى نقيض ذلك "فطوبى للذي يسهر ويحرس ثيابه" (16: 15)، فسوف يستطيع أن يشترك في موكب انتصار الرب.

ثانياً: الحذر من التجارب اليومية

إن اليقظة التي هي مثابرة الانتظار لعودة يسوع، جديرة بأن تمارس طوال الحياة المسيحية، في الكفاح ضد التجارب اليومية التي تسبق الصراع الكبير في آخر الأزمنة.1. ففي اللحظة التي يزمع يسوع أن يحقق فيها مشيئة الآب الخلاصية، يكون عليه أن يواصل في جتسماني كفاحاً أليماًagonia ، نزاعاً هو صورة مسبقة لكفاح نهاية الأزمنة. والنصّ الوارد في الأناجيل الإزائية يظهر يسوع نموذجاً بارزاً لليقظة في لحظة التجربة، بقدر ما يظهر تخاذل التلاميذ مهملين توصيات معلّمهم: "إسهروا وصلّوا لئلا تقعوا في التجربة " (متى 26: 41): فهذه التوصية تتجاوز إطار جتسماني، وتخاطب جميع المسيحيين عامة، وآخر طلب في الصلاة الربية ينطبق على ذلك: أو يلتمس العون الإلهي، لا لحظة صرا آخر الأزمنة فقط ولكن أيضاً على مدى كفاح الحياة المسيحية.2. إن الحث على التيقظ إزاء أخطار الحياة الحاضرة، يعود فيرد عدة مرات في الرسائل الرسولية (1 كورنتس 16: 13، كولسي 4: 2، أفسس 6: 10- 20)، فيرد التعبير عنه في صيغة معبّرة تعبيراً بارزاً، في مقطع يُقرأ كلّ ليلة في صلاة النوم. "كونوا متزهدين، أيقاظاً، إنّ إبليس خصمكم كالأسد الزائر، يرود في طلب فريسة له " (1 بطرس 5: 8). وهنا كما في أفسس 6: 10- 12، يعني العدوّ بوضوح: الشيطان ومعاونوه يرصدون التلميذ باستمرار، والحقد عليه تغلي فيهم أمواجه، ليحملوه على إنكار المسيح. فليكن المسيحي دائماً على حذر، وليصل بإيمان، وليتجنَّب بتجرّده مكائد العدو ! وهذه اليقظة موصى بها خصوصاً بالنسبة إلى القادة الذين يتولون مسؤوليّة الجماعة. فعليهم الدفاع عنها ضد "الذئاب الخاطفة " (أعمال 20: 28- 31).

ثالثاً: تمضية الليل في الصلاة

في أفسس 6: 18 وكولسي 4: 2، يشير القدّيس بولس على الأرجح إلى عادة في الجماعات الأولية. بعقد سهرات الصلاة: " أقيموا كلّ وقت، الصلاة والابتهال في الروح، وتنبّهوا لذلك، وأحيوا الليل في الدعاء... " (أفسس 6: 18). فالاحتفال بالبيرمون تحقيق إيجابي لليقظة المسيحية، واقتداء بما كان يفعله يسوع (لوقا 6: 12، مرقس 14- 38).

الخلاصة:

إنّ اليقظة باعتبارها من متطلبات الإيمان بيوم الرب، هي الطابع المميز للمسيحي الذي ينبغي له أن يقاوم الجحود في آخر الأزمنة، وأن يظلّ مستعدّاً لاستقبال المسيح الذي يأتي. ومن جهة أخرى، فما دامت التجارب في الحياة الحاضرة مقدّمة لويلات الدهر الآخر، فإنّ اليقظة المسيحية ينبغي أن تمارس يوماً بيوم في الكفاح ضد الشرير. فهي تطالب التلميذ بالصلاة والقناعة المتواصلتين: "إسهروا وصلّوا وكونوا قنوعين"

شرير

مقدمة

العهد القديم

.1الأشرار تجاه الله:

.2الأشرار والصدّيقون:

.3جزاء الأشرار:

العهد الجديد

.1الشر الحقيقي:

.2دعوة الأشرار إلى الخلاص:

.3غضب الله على الأشرار:

مقدمة

يصف لنا الكتاب المقدّس مفردات متنوعة سواء كان في العبرية أم في اليونانية" حالة روحية على عكس روح التقوى. تضيف إلى الاستهانة بالته وبشريعته ط نوعاً من العداوة والتحدِّي. ويعلن بولس عن مجيء "إنسان الإلحاد" بالذات، الذي سيناصب العداء، في آخر الأزمنة "كل ما يحمل اسم الله... ويظهر نفسه أنه إله" (2

تسالونيكي 2: 3- 4 و 8)؟ ويضيف قائلاً: "إن سر الإلحاد قد أخذ في العمل" خلال العالم (2: 7). والواقع أنه قد أخذ في العمل، منذ بدء التاريخ، مذ عصى آدم وصية الله (تكوين 3: 5 و22.(

العهد القديم

.1الأشرار تجاه الله:

إن الكفر واقع عالمي قائم في البشرية الخاطئة: كما في جبل الطوفان (تكوين 6: 11، راجع- أيوب 22: 15- 17)، وجيل بُناة برج بابل (تكوين 11: 4)،وسكان سدوم (حكمة 10: 6)... إلاّ أنّ الكفر يبدو بوضوح خاص عند الشعوب الوثنية عدوة إسرائيل، ابتداء بن فرعون القائم بالاضطهاد (راجع حكمة 10: 20، 11: 9)، إلى الكنعانيين الوثنيين (حكمة 12: 9)، ومن سنحاريب المجدِّف (إشعيا 37: 17) إلى بابل الشامخة بأنفسها (إشعيا 13: 11، 14: 4)، وإلى قائد الاضطهاد أنطيوكس أبيفانس (2 مكابيين 7: 34). ومع ذلك فإن شعب الله لا يخلو من الكفر: فأشرارهم المتمردون في الصحراء! مزمور 106: 13- 33)، وأيضاً هم سكان أرض الميعاد الخونة (مزمور 106: 34- 40)؟ وشريرة هي الأمة الخاطئة التي يرسل الله ضدها عبدَة الأوثان لمعاقبتها (إشعيا 10: 6، راجع ا: 4). ورغم اهتداء الأمة، سوف يظل أصحاب المزامير والحكماء يندِّدون بقيام الكفر، في وسط الشعب المؤمن حتى ما بعد السبي. ولسوف تشير أزمة المكابيين في الطليعة إلى بعض اليهود المنحرفين (راجع ا مكابيين 2: 23، 3: 15، 6: 21،ا الخ.(

.2الأشرار والصدّيقون:

يبدو الجنس البشري، في أدب الحكمة، منقسماً طبقتين: طبقة الصديقين والحكماء، وأمامها طبقة الكفرة والمصابين بالجنون (الماجنين). وبين الطبقتين تنازع وحرب قتل الأخ أخيه، تخط بداية الدرامة بين المدينتين. وإذ تبدأ هذه الدرامة في الأصل بقايين وهابيل (تكوين 4: 8...)، تظل تحدث في كل زمان. فيستسلم الشرّير

لغرائزه: بالمكر، والعنف، والشهوانية، والكبرياء (مزمور 36: 52، حكمة 2: 106)، ويستهين بالله (مزمور 10: 43، 14: ا) وينفعل ضد الصدّيقين والفقراء (مزمور 10: 6- 11، 17: 9- 12، حكمة 2: 10- 20)... وينجح نجاحاً ظاهرياً، قد يستمر أحياناً، فيسب ضيقاً حقيقياً للنفوس المتدينة (مزمور 94: ا- 6، أيوب 21: 7- 13). فإنه بداع من روح العدالة أولاً يطلب المضطهدون من الله هلاك أولئك المنحرفين المسيئين (مزمور 10: 12 18، 31: 18- 19، 109: 6..)، فيتذوقون مقدماً انتقاماً يثير فينا التعجب (مزمور 58: 11.(

.3جزاء الأشرار:

إنّ المؤمنين الأوفياء يعرفون جيداً أن مصير الأشرار هو الدمار (راجع مزمور ا: 4- 6، 34: 22، 37: 9- 10 و12- 17 و20). إلا أن هذا التأكيد الهادئ للجزاء الذي ما زال يُصور بنظرة زمنية، يصطدم بوقائع تثير العثار. فثمة أشرار ناجحون (إرميا 12: 21، أيوب 21: 7- 16، مزمور 73: 2- 12)، كما لو كان القصاص الإلهي لا وجود له (جامعة 10: 15، 8: 10- 14). إن النظرة النبوية إلى آخر الأزمنة تؤكّد جداً أنه بآخر "الزمان سوف يأتي الملك، المسيح"، لهؤلاء المنافقين (إشعيا 11: 4، مزمور 72: 3)، وأن الله سيفنيهم في ساعة الدينونة، (راجع إشعيا 24: ا- 13، 25: ا 2)، إلا أنها ما قبل هذا اليوم الأخير، لا تُوضح كيف يجب على الأشرار أن يكفِّروا عن جرائمهم. ومع ذلك فإنه على المستوى الفردي يجب إيجاد حلّ للمشكلة بالنسبة إلى الجميع، وينبغي الانتظار حتى زمن متأخر لكي يلقى الضوء على المشكلة. ففي عهد المكابيين، نتبين أخيراً أن جميع الأشرار سوف يمثلون شخصياً لدى منبر الله (2 مكابيين 7: 34- 35)، وأنه لن تكون لهم قيامة للحياة (2 مكابيين 7: 14، راجع دانيال 12: 2). ومن ثم يستطيع كتاب الحكمة أن يرسم لنا لوحة عن عقابهم الأخير، ما وراء الموت " (حكمة 3: 10- 12، 4: 3- 6، 5: 7 - 14). وهذا الشهادة المهيبة تصلح مصدراً لتأمل مفيد. فالله، في الواقع، لا يريد الموت للكافر، بل أن يتوب ويحيا (حزقيال 33: 11، راجع 18: 20 27

وأيضاً 33: 8- 19). وسوف ترد مثل هذه النظرة الرحيمة ثانية خلال العهد الجديد.

العهد الجديد

.1الشر الحقيقي:

يشار إلى الحالة الروحية التي يشجبها العهد القديم بتعبير أكثر دقة في العهد الجديد بأسلوبه اليوناني: فهو الشر (asebeia) وعدم العدالة(adikia) ، ورفض الشريعة .(anomia) إلاّ أنه خلال مجادلات يسوع مع الفرّيسيين يظهر فوراً مفهومان متعارضان لهذه الاستهانة بالله. فبالنسبة إلى الفريسيّين، حجر الزاوية في التقوى يقوم على احترام المراسم.المفروضة في الشريعة والتقاليد، المحيطة بهم؛ وإنّ الجهل في هذا الصدد يعد في ذاته كفراً (راجع يوحنا 7: 49)؛ ومن ثمّ فإنَ يسوع يخطئ عندما يأكل مع الخطأة (متى 9: 11//)، ويصادقهم (متى 11: 19//)، وينزل في بيوتهم (لوقا 19: 7). غير أنّ يسوع يعلم جيداً أنَ كل إنسان خاطئ و وأن أحداً لا يستطيع أن يقول من ذاته إنه تقيّ وبار، والإنجيل الذي يأتي به يتيح للخطأة بالذات إمكانية التوبة والخلاص (لوقا 5: 32). ومن ثم سيكون محك التقوى الحقيقية الموقف الذي يختاره الإنسان من هذا الإنجيل.

.2دعوة الأشرار إلى الخلاص:

والمشكلة القائمة هي عينها منذ أكمل المسيح ذبيحته بموته "بأيدي الكافرين" (أعمال 2: 23). مات "بارٌّ من أجل فجَّار" (ا بطرس3، 18)، ولو أنه أراد "أن يحصى مع المجرمين" (لوقا 22: 37). وقد مات من أجل قوم كافرين (رومه 5: 6)، لكي يتبرر هؤلاء بالإيمان به (رومة 4: 5 .(هؤلاء هم أبرار العهد الجديد: كافرون بُرِّروا بالنعمة. هؤلاء إذ تعرّفوا في الإنجيل على الدعوة للخلاص، كفوا عن الكفر (تيطس 2: 12)، ليتجهوا نحو المسيح. فالكفرة الحقيقيون، من الآن فصاعداً، هم الناس الذين يرفضون هذه الرسالة، أو الذين يفسدونها: المعلمون الكذَبة الذين

يثيرون الاضطرابات لدى المؤمنين (2 تيموتاوس2: 16، يهوذا 4 و 18، بطرس 2: ا- 3:3،3- 4). ويستحقون اسم المسيح الدجال (ا يوحنا 2: 22) ة وغير المكترثين الذين يعيشون في جهل إرادي (2 بطرس 3: 5، راجع متى 24: 37، لوقا 17: 26 30)، ومن باب أولى القوات الوثنية التي ستثير ضد الرب الملحدَ الأكبر (2 تسالونيكي 2: 3 و 8). ذلك، هو الإطار الذي يظهر خلاله من الآن فصاعداً الكفر.

.3غضب الله على الأشرار:

على أن عقاب هذا الكفر هو الآن أمر مؤكد أكثر منه في العهد القديم. فيظهر غضب الله " بصفة دائمة، على كل كفر وظلم للناس (رومة ا: 18. راجع2: 8) وذلك يتحقق بنوع خاصة في الأزمنة الأخيرة والدينونةّ العامة النهائية. ندئذٍ سيبيد الرب الكافر بضياء مجيئه (2 تساولونيكي 2: 8) وكل م وكل من يشتركون في سر الكفر سينالهم الخزي والعقاب (يهوذا 15، 2 بطرس 2: 7). على أنه إذا ما تأخر العقاب فلأن الله يبدي صبراً على الأشرار لعلهم يتوبون (2 بطرس 2: 9.)

شريعة

مقدمة

القسم الأول الشريعة الطبيعية لغاية موسى

.1العهد القديم:

.2العهد الجديد:

القسم الثاني موسى والشريعة القديمة

أولاً: تنوّع الشريعة

ثانياً: دور الشريعة في العهد القديم

ثالثاً: إسرائيل تجاه الشريعة

رابعاً: نحو شريعة جديدة

القسم الثالث يسوع والشريعة الجديدة

أولاً: موقف يسوع الشخصي

ثانياً: قضية الشريعة في المسيحية الأولى

ثالثاً: فكر القديس بولس

رابعاً: الكتابات الرسولية الأخرى

مقدمة

التعبير العبري "توراه" له مدلول واسع رغم أنه أقل اتصالا بالطابع القانوني الصرف، من التعبير اليونانَي "نوموس" الوارد في الترجمة السبعينية. وهو يعني "تعليماً" أعطى الله للبشر سلوكهم. وينطبق أول ما ينطبق على المجموعة التشريعية التي ينسبها تقليد العهد القيم د إلى موسى. واستناداً إلى هذا المعنى التقليدي في اليهودية، يطلق العهد الجديد اسم "الشريعة" على النظام كلّه الذي كان هذا التشريع يشكّل الجزء الأساسي فيه (رومة 5: 2)، تمييزاً له عن تدبير النعمة الذي أسسه يسوع المسيح (رومة 6: 15، يوحنا ا: 17)، ولو أن العهد الجديد، يتكلم هو أيضاً عن "شريعة المسيح" (غلاطية 6: 2). وعليه فإن اللاهوت المسيحي يميز بين العهدين بتسميتهما "الشريعة القديمة" و"الشريعة الجديدة". إلا أنه في تغطية مجموع تاريخ الخلاص إجمالاً، يعترف فضلاً عن ذلك بوجود نظام "الشريعة الطبيعية" (راجع رومة 2: 14- 15)، الذي يصلح لكل الناس الذين عاشوا أو يعيشون على هامش النظامين المتقدمين. على هذا النحو، فإنّ مراحل ثلاث أساسية، في قصد الله يدل عليها نفس لفظ "الشريعة" ذاته، الذي يبرز الوجهين الأدبي والتنظيمي في كلَ منها. وهذه المراحل الثلاث تمثل خط السير في دراستنا.

القسم الأول الشريعة الطبيعية لغاية موسى

إنّ عبارة "شريعة طبيعية" ليست واردة بالذات في الكتاب المقدّس إلا أن حقيقة مدلولها في الواقع قائمة فيه بوضوح، وإن وردت الإشارة إليها في أساليب مختلفة.

.1العهد القديم:

قدم لنا الفصول من ا إلى11 من كتاب التكوين (والنصوص المتوازية النادرة) صورة مجازية عن النظام الديني الذي ساد بني البشر، لغاية المرحلة الحاسمة بصدور المواعد (لابراهيم وللأنبياء)، ثم الشريعة الموسوية). فمنذ الأصول يجد الإنسان نفسه وهو يواجه وصية إيجابية تعبر بالنسبة له عن مشيئة" الله (تكوين 2: 16- 17): وإنه في صدد ذلك بالذات قد عرض امتحان الفردوس، فوقعت مخالفة الوصية، فترتب عيها دخول الموت إلى العالم (3: 17- 19، راجع حكمة 2: 24، رومة 5: 12). من الواضح أن الله لم يترك الإنسان بعد ذلك دون شريعة. فثمة قاعدة أخلاقية للإنسان، يذكر الله بها قايين (تكوين 4: 7)، ويعتدي عيها جيل الطوفان (6: 5). ثم هناك أيضاً وصايا دينية أعطيت لنوح مع العهد الإلهي (9: 63)، وترتيبات للعبادة مارسها رجال ذلك الزمان (4: 3- 4، 8: 2). فتبعاً لمواقف هؤلاء الناس من تلك الشريعة الأولية، يعتبرون أبراراً 41: 3، 5: 24، 6: 9)، أو أشراراً (4: 4، 6: 5 و11- 12، 11: 91، راجع حكمة 10: 3- 5.)

.2العهد الجديد:

إن عرض تدبير الخلاص في تعليم بولس، لا يجهل هذه المرحلة في التاريخ المقدس، إلى تمتدّ من آدم إلى موسى (رومة 5: 13- 14). فالنظام الديني، في الواقع، الذي تمثله هذه المرحلة، يظل هو نفسه سائداً في الأم الوثنية، التي لم يكن لها نصيب في دعوة بني إسرائيل. ولئن ترك الله الوثنيين يتبعون طرقهم (أعمال 14: 16، راجع رومة 1: 24- 31)، ويبحثون عنها متحسسين وجودها (أعمال 17: 27) خلال زمن الجهالة (17: 30)، إلا أنهم لم يظلوا مع ذلك محرومين من معرفة إرادته، فإنّ شريعته كانت تظهر لهؤلاء الوثنيين عن طريق ضميرهم (رومة

2: 14- 15). على أنّ بولس يقصد هنا، بالشريعة أساساً، بعض الفروض الأخلاقية: فبناء عليها يدين الله الوثنيين (ا: 18، 2: 12)، وتبعاً لها حكم عليهم، لأنهم مع معرفتهم قضاء الله على الآثام البشرية، لا يكفون عن ارتكابها (رومة ا: 32، راجع مسبقاً عاموس ا: 2 إلى 2: 3). إلاّ أنّ بولس يندد أساساً بمصدر هذه الأخطاء الخلقية، متمثّلاً في الخطيئة الدينية التي تدل على الطبيعة الحقيقية لمخالفة الشريعة: فهي معرفة الله دون تمجيده (رومة ا: 21.(

القسم الثاني موسى والشريعة القديمة

لقد وضع الله شعب العهد القديم، المفروز من الأمم، تحت نظام آخر: نظام شريعة وضعية، موحى بها من الله نفسه، هي توراة موسى.

أولاً: تنوّع الشريعة

.1ينبغي البحث عن هذه الشريعة في كتب التوراة الخمسة وحدها دون سواها. إنّ التاريخ المقدس، الذي يسطر تدبير الله منذ الأصول حتى وفاة موسى، تتخلّله نصوص تشريعيّة، وردت في إطار الكلام عن الخليقة (تكوين 2: 2- 3)، وعن معاهدة نوح (9: ا- 7)، ومعاهدة إبراهيم (17: 9- 4 ا)، والخروج (خروج2 ا: ا- 28 و 43- 51)، وعهد سيناء والإقامة بالصحراء (خروج 20: ا- 17،20: 22- 23 و 32، 25 إلى 31، 34: 10، 28، 35 إلى 40، كتاب اللاويين بأكمله، عدد ا، ا و 28، 15، 17 إلى 19، 26 إلى 30، 35، ومعظم كتاب التثنية).2. إن مثل هذه المجموعة من التشريعات تشمل مواداً من كل صنف، ذلك لأن التوراة تنظم حياة شعب الله، في كل القطاعات. فهناك ثمة توصيات خلقية، تبرز خاصة في الوصايا العشر (خروج 20: 2- 17، تثنية 5: 6- 21)، تذكر بمطالب الضمير البشري الأساسيّة، في دقة واستقرار، لم يبلغهما فلاسفة العصور الوثنية القديمة دائماً في كل النقاط. كما أنّ قواعد قانونية، موزعة في مجموعات عديدة، ترتب العمل بنظم المعاملات المدنية (الأسرية، والاجتماعية، والاقتصادية، والقضائية).

وأخيراً توصيات خاصة بالعبادة تحدد كيف يجب أن تكون العبادة عد بني إسرائيل، في طقوسها، وخدامها، وشروط إقامتها (قواعد خاصة بالتطهير). إن شيئاً لم يترك للمصادفة. ولما كان شعب الله يرتكز على أمة خاصة ويتعهد بهياكلها التنظيمية، فإن النظم الزمنية لهذه الأمة هي أيضاً للقانون (الحق) الديني الوضعي.3 .ونلاحظ نفس التنوع في الصياغة الأدبية للشعراء. فبعض القواعد عد التي تحمل طابع الفتاوى العملية (مثلاً خروج 21: 18...) تتعلق بنوعية جارية في مجموعات الشرائع الشرقية القديمة، وهي أشبه بأحكام القضاء التي نشأت عنها تلك القواعد. وبعضها الآخر (مثلاً خروج 21: 17) يذكرنا باللعنات الشعبية التي كانت تصاحب الاحتفال بتجديد العهد (تثنية 27: 15...). والوصايا ذات الصبغة الإلزامية (مثل الوصايا العشر) تشكل أوامر مباشرة، بها يعرف الله مشيئاته لشعبه. وأخيراً بعضا الوصايا المسببة التي تقرب من تعليم الحكمة (مثل خروج 22: 25- 26). وفي الجملة فإنّ الوصايا هي التي تعطي طابعها في كان وضع. وعلى هذا النحو فإن توراة إسرائيل تتميز تمييزاً واضحاً عن سائر مجموعات الشرائع، التي تشكل في الغالب، مجموعات أحكام قضائية فتبدو التوراة أول ما تبدو تعليماً معطىً بصفة آمرةٍ باسم الله نفسه.4. فأمام هذا التنوّع، أطلقت على الشريعة في العهد القديم تسميات مختلفة: تعليم (توراة)، وشهادة، وأمر، ووصية. وحكم (أو قضاء)، وكلمة، ومشيئة، وطريق الله (راجع مزمور 19: 8- 11: 119 آيات متفرقة...) ومن ذلك يتضح أنها تتجاوز على أيّ حال حدود التشريعات البشرية.

ثانياً: دور الشريعة في العهد القديم

.1إن الشريعة متصلة اتصالاً وثيقاً بالعهد: عندما يجعل الله بني إسرائيل شعباً خاصاً له يقرن بهذا الاختيار وعوداً، سوف يسود تحقيقها كل التاريخ اللاحق (خروج 23: -22 33، لاويين 26: 3- 13، تثنية 28: 1- 14). إلا أنَ الله يضع أحياناً بعض الشروط: فعلى إسرائيل أن يطيع صوته، ويحافظ على تعاليمه، وإلا فإنّ اللعنات الإلهية سوف تحل به (خروج 23: 21، لاويين 26: 14 45 تثنية 28: 15- 68). لا جرم، إن الاحتفال بالعهد يتطلب في الواقع التزاماً " الشريعة

الإلهية" (خروج 19: 7- 8، 24: 7، راجع يشوع 24: 21 24، 2 ملوك 23: 3). إذن فإنّ هذه الشريعة هي عنصر أساسي في التدبير الديني " الذي يعدّ شعب إسرائيل لمجيء المخلَص. كما أن متطلباتها ذاتها، وإن بدت صارمة، هي في الواقع نعمة، لأنها ترمي إلى جعل بني إسرائيل الشعب الحكيم الأمثل (تثنية 4: 5- 8)، وإلى وضعه في مشاركة مع مشيئة" الله. تلك المتطلّبات تؤلّف مدرسة قاسية، لها الفضل في تدريب "الشعب القاسي الرقبة" على السير في طريق القداسة، التي يدعوه الله إليها. وذلك يسري قبل كلّ شيء على. الأوامر الخلقية في الوصايا العشر، مركز التوراة، كما يسري أيضاً على الأوامر المدنية وعلى تلك الخاصة بالعبادة، التي تترجم إيجابياً المثل الأعلى في إطار النظم الإسرائيليّة. 2. إنّ هذه الرابطة بين الشريعة والعهد، تفسّر لنا أنه ليس به إسرائيل بشريعة أخرى سوى شريعة موسى، لأن موسى هو وسيط العهد الذي يقوم عليه التدبير القديم، ومن ثم فهو أيضا ًالوسيط الذي عن طريقه يبيّن الله لشعبه المتطلبات الناجمة عن ذلك العهد (مزمور 103: 7). وهذا الأمر الجوهري تعبّر عنه النصوص في صورتين: ما منَ شرع بشري. ولا حتى في عهد داود أو سليمان، يجعل سلطته بديلة أو مضافة لسلطة مؤسس الأمة (إن حزقيال ذاته. 40 إلى 48 مع كلَ إلهامه الموسوي، لم يدمج في التوراة). وبالعكس، فإن النصوص موضوعة جميعها على فم موسى، وفي إطار الكلام عن الإقامة في سيناء.3. ذلك لا يعني أن التوراة لم تحظَ بالتوسع على مر الزمان. فإنّ النقد الداخلي يرى بصواب أنها تحوي مجموعات أدبية مترعة، مختلقة فما بينها من حيث الأسلوب والطابع " وذلك يبدو على أنّ تراث. موسى قد سلّم عن طريق قنوات مختلفة، تبعاً لمصادر كتب التوراة الخمسة. وقد أعيد جمع هذا التراث وتمّ تطويره أكثر من مرة حنى يتلاءم وضرورات الزمن، وأضيفت إليه النقاط التفصيلية. فإنّ الوصايا العشر (خروج20: ا- 17) وكتاب العهد (خروج 0 2: 22 إلى 23: 33). يعود كتاب التثنية يردّدها هكذا مع التوسع (تثنية 5: 120212- 28)، وهو يجعل من محبة يهوه الوصية الأولى التي تتفرع عنها جميع الوصايا الأخرى (6: 94). وكتاب القداسة (لاويين17 إلى 26) هو محاولة، صياغة مجموعة أحرف تسودها فكرة الاهتداء بالله القدوس (19: ا). أما

الإصلاحات المتتابعة التي قام بها الملوك (ا ملوك 15: 12- 14، 2 ملوك 18: 3- 22،6: ا - 23 و 25) فإنها تتخذ أساساً لها دائماً توراة موسوية يجري التوسع والتعمق، فيها. وعم عزرا الأخير المتصل على الأرجح بالوضع النهائي لكتب التوراة الخمسة. لا يهدف إلا إلى تأكيد قيمة سلطات الشريعة التقليدية (راجع عز 7: ا- 26 نحميا 8) التي حدّد موسى أسسها وتوجهها الأصلي.

ثالثاً: إسرائيل تجاه الشريعة

تواكب الشريعة طوال العهد القديم كل الأحداث، ويواجه الشعب متطلباتها دون ما انقطاع. وهي تبدو عند الكتاب المهَمتين. باستمرار في خلفيَة تفكيرهم.1. وإنَ الكهنة بحكم وظيفتهم، هم المؤتمنون على التوراة والمتخصصون في شرحها (هوشع 5: ا إرميا 18: 18، حزقيال 7: 26): ويجب عليهم أن يعلَموا الشعب أحكام يهوه وأوامره (تثنية 33: 10). إن هذا التعليم المعطى في المعبد (تثنية 31: 10- 11) يتعلق بداهة بمواد العبادة (لاويين 10: 10- 11 حزقيال 22: 26، حجاي 2: 11- 13، زكريا 7: 3)، إلا، أنه يشمل أيضاً كل ما يتعلَق بسلوكية الحياة. فالكهنة، باعتبارهم مفسّري وديعة مقدسة؟ مكلفون بنقل العم الديني ومعرفة طرق الله (هوشع 4: 6، إرميا 5: 4- 5). فعنهم إذن تصدر مجموعة الأحكام التشريعية. وتحت إشرافهم قد يتم التوسع في التوراة.2. أما الأنبياء، رجال "الكلمة"، المدفوعون بروح الله، فيعترفون بسلطة هذه التوراة، بل يوبخون الكهنة عن إهمالها (راجع هوشع 4: 6، حزقيال 22: 26). ويعرف هوشع وصاياها العديدة (هوشع 8: 12)، والخطايا التي يندد بها هي قبل كل شيء مخالفات للوصايا العشر (4: 1- 2). ما إرميا فيعظ بإطاعة "كلمات العهد" (إرميا 11: ?: ا- 12)، لمساندة الإصلاح بكتاب التثنية (2 ملوك 22). وأما حزقيال فيعدد بعض الخطايا التي تبدو قائمتها مأخوذة من كتاب القداسة (حزقيال 22: ا- 16 و 26). وعلى ذلك فما يعترف به لهم من أخلاق عالية سوى ترديد مع التعمق في المعنى " لمتطلبات التوراة الموسوية.3. ولذا فلا، عجب إن وجدنادنا الاستعداد الذهنيّ نفسه عند مؤرّخي بني إسرائيل. أوليسَ العهد السيناوي عند جامعي التقاليد القديمة، هو نقطة الانطلاق الحقيقية لوجود الأمة؟ أما

عن المؤرخين الذين كان لهم دور في تحرير كتاب التثنية (تثنية. قضاة صموئيل. ملوك). فإنهم يحللون معنى الأحداث الماضية على ضوء المعايير التي وضعها كتاب تثنية الإشتراع. والمؤرخ الكهنوتي لكتب ا لتوراة يقوم بنفس البحث بحسب التقليد التشريعي الخاص ببيئته. وأخيراً فإن واضع أخبار الأيام حينما يكتب مجدداً على طريقته الخاصة. تاريخ حكم بني إسرائيل الإلهي، يتأثر بالمثالية المتضمنة في الأسفار الخمسة بوضعها الثابت نهائياً. وعلى كل فإن التوبيخ والمديح يوجهان لأولئك القوم السابقين تبعاً لموقف كل منهم من التوراة. فالتاريخ، مفهوماً على هذا النحو. يصبح وعظاً يدفع شعب الله إلى الأمانة والوفاء.4. وعند الحكماء، نرى تعليم التوراة نفسها مقدماً بصور جديدة: بشكل حكم في كتاب الأمثال وفي كتاب ابن سيراخ، وبصورة سيرة حياة نموذجية في كتاب طوبيا، بل أكثر من ذلك يعلن ابن سيراخ صراحة أن الحكمة الحقيقية ليست شيئاً آخر سوى الشريعة (سيراخ 24: 23...)، وأنها، أي الحكمة، قد نصبت خيمتها في بني إسرائيل، عندما أعطى موسى الشريعة (24: 8...). وعلى ذلك، فبين قوم اليهودية الذين أصبحوا أخيراً أمناء بعد تجربة السبي. يستطيع أصحاب المزامير أن يتغنوا بعظمة الشريعة الإلهية (مزمور 19: 8...)، تلك الهبة السامية التي لم يمن الله مثلها على أية أمة أخرى (مزمور 147: 19- 20). وبإعلانهم حبهم لها (مزمور 119) يُستَشَفّ حبهم لله ذاته، مترجمين هكذا أروع ترجمة ما يعدّ في ذلك الزمن أساساً للعبادة اليهودية.5. وبعد عزرا تضع جماعة بني إسرائيل التوراة نهائياً في محور حياتها. ويمكن قياس حرارة هذا التعلق عندما نشاهد أنطيوكس أبيفان يحاول تغيير الأزمنة" المقدّسة والشريعة (دانيال 7: 125 مكابيين1: 41- 51). عندئذ نشاهد حب التوراة يدفع الكثيرين إلى الشهادة (ا مكابيين ا:57 2:29،63 38، 2 مكابيين 6:18- 28، 7: 2...). أجل، لقد كان إلى جانب هؤلاء بعض الأشقياء. يندمجون في تيار اليونانيين المستعمر. إلا أنّ ثورة المكابيين التي قامت بدافع "الغيرة على الشريعة" (ا مكابيين 2: 27). لا تلبث حتى تعيد مجدداً النظام التقليدي " الذي لن يثار من حوله أي جدل فيما بعد. إن المسألة الوحيدة التي ستكون مثاراً للخصومة بين العلماء والشيع سوف تقوم على تفسير هذه التوراة التي يرى فيها الجميع القاعدة الإلهية الواحدة للحياة.

ففي حين يتمسك الصدّوقيون بالتوراة المكتوبة وفي نظرهم الكهنة وحدهم هم مفسّروا الشريعة الشرعيون؟ فإنَ الفريسيين يعشو ن كذلك بالحجة ذاتها للتوراة الشفوية. أي بتقليد الأجداد. وسوف تذهب شيعة قمران (والأرجح أنها من الأسنيين) إلى أبعد من ذلك، فتغالي في تكريمها للمشرع (أي موسى). مع تفسيرها إياه تبعاً لمقاييسها الخاصة. إنّ هذا التعلّق بالشريعة هو سبب عظمة التعليم اليهودي.إلاّ أنه تعلّق يتعرض لأخطار كثيرة. أول هذه الأخطار، وضع كل الوصايا الدينية والأخلاقية والمدنية والعبادية- على قدم المساواة، دون جعل ترتيب دقيق بينها يشير إلى أيّ منها يجب أن يعتبر دائماً المحور بالنسبة للباقية (تثنية 6: 4...). إن التعلق بالشريعة، وقد تحولت إلى قواعد في دقتها متروكة لتفسيرات المحللين، لما يثقّل العبء على البشر بنير لا يطاق (متى 23: 24، أعمال 15: 10.)

رابعاً: نحو شريعة جديدة

ويبدو أن العهد القديم ذاته كان يشهد بأنه بحلول العهد الجديد، في آخر الأزمنة، ستخضع الشريعة عينها أيضاً لتغيير عميق. فتلك التوراة التي سوف يعلَمها إله إسرائيل لجميع الشعوب على جبله المقدس (إشعيا 2: 3)، وتلك القاعدة التي سيأتي بها إلى الأرض عبد الله " (إشعيا 42: ا و 4) " أفلا تفوقان في القيمة الدينية تلك التي أعطت على يد موسى ؟ أجل، لم تأت نبوات الأنبياء بشيء مجدّد عما سوف تضمنه بالضبط حكم تلك القاعدة: إن حزقيال وحده يحاول الإشارة بنظرة أوليّة عن تلك التوراة الجديدة في روح تقليدية إلى أقصى حد (حزقيال 40 إلى 48). إلاّ أنّ ما هو مؤكد أن صلة الناس بالشريعة سيطرأ عليها تعديل. فلن يعود الأمر متعلّقاً بشريعة خارجة عن الإنسان؟ مرسومة على لوحي حجر، وإنما ستكون شريعة مكتوبة في أعماق القلوب؟ بحيث إن الجميع سيعرفون الله (إرميا 31: 33) معرفة كان يفتقر إليها إنسان العهد القديم (هوشع 4: 2) ذلك لأن القلوب أيضاً ستتغير، وبتحريك باطني من الروح الإلهي سيحفظ الناس أخيراً شرائع الله ووصاياه (حزقيال 36: 26- 27). تلك تكون الشريعة الجديدة التي سيأتي بها المسيح إلى العالم.

القسم الثالث يسوع والشريعة الجديدة

أولاً: موقف يسوع الشخصي

ا. إن موقف يسوع من الشريعة القديمة واضح ولكن مع بعض التنوع. فهو يقاوم بعنف تقليدّ الشيوخ الذي يتمسك به الكتبة والفريسيون. ولكن الأمر يختلف بشأن الشريعة، فالعكس هو الصحيح، إذ هو ينبذ ذلك التقليد لأنه يقود الناس إلى مخالفة الشريعة وإبطال كلمة الله (مرقس 12: 28- 34 //). والحال أنّ الشريعة، في ملكوت الله، لا ينبغي أن تُلغى، بل أن تتمم حتى آخر ياء أو نقطة (متى 5: 17- 19)، ويسوع نفسه يحفظها (راجع 8: 4). ولذا فإن الكتبة ما داموا أمناء على تعاليم موسى، ينبغي الاعتراف بسلطتهم وإن كان لا ينبغي الاقتداء بسيرتهم (23: 2- 3). ومع ذلك فإن يسوع، وهو يعلن إنجيلّ الملكوت، يفتتح نظاماً دينياً جديداً كل الجدة: فالشريعة والأنبياء أمر ينتهي مع يوحنا المعمدانّ (لوقا 16: 16//)، وخمر الإنجيل لا يمكن صبها في آنية عتيقة خاصة بالنظام السيناوي (مرقس2: 21- 22//). ففيم إذن يقوم إتمام الشريعة الذي يأتي يسوع به إلى العالم إنه يقوم بادئ ذي بدء، في وضع ترتيب بين مختلف الوصايا، وهو ترتيب يختلف تماماً عن جدول القيم الذي حدده الكتبة، وقد أهملوا فيه ما هو أساسي (العدل والرحمة والنيَة الصالحة)، ليهتموا مما هو ثانوي (متى 23: 16- 26). فضلاً عن ذاك فإن النقائض التي كانت لاصقة بالشريعة القديمة "بسبب قساوة القلوب" (19: 8) لم يعد لها مكان في الملكوت السماوي. فقاعدة السلوك الواجب اتباعها في هذا الملكوت هي شريعة كمال، اقتداء بكمال الله (5: 21- 48). انه لهدف متعذّر المثال إذا ما قسناه بوضع الإنسان الحاضر (راجع 19: 10). لذلك فإنَ يسوع يقدَم في الوقت نفسه، مع هذه الشريعة، مثالاً جذاباً وقوة باطنية سوف تساعد على حفظها: هي قوة الروح (أعمال ا: 8 يوحنا 16: 13). أخيراً فإنَ شريعة الملكوت تلخَص في الوصية المزدوجة، التي سبق وحددت قبلاً، والتي تلزم الإنسان بأن يحب (محبة) الله، وأن يحبّ القريب كنفسه (مرقس12: 28- 34//). وكل الأمور تنظَم من حول ذلك وكلها تشتق منه. وفي علاقات البشر بعضهم ببعض،هذه القاعدة الذهبية في المحبة

الإيجابية تحوي كل الشريعة والأنبياء (متى 7: 12).2. ويبدو يسوع، من خلال اتخاذه هذه المواقف، متسماً بملامح المشرّع. فبدلاً من أن يناقض موسى" في شيء، يتولى تفسيره ويمدَ عمله، ويكمل تعاليمه، كما هي الحال عند إعلانه أن الإنسان أعظم من السبت (مرقس 2: 23- 27// راجع يوحنا 5: 18، 7: 21- 23). ومع ذلك فقد يحدث أن يتخطى الحرف في النصوص، ويضع مقابلها قوانين جديدة، فمثلاً يقلب رأساً على عقب قواعد كتاب التطهير (مرقس 7: 15- 23//). إنَ مثل هذه المواقف تثير دهشة سامعيه، لأنها تتغلب على مواقف الفريسيين، وتبرّر الوعي بقيام سلطان له حجة فريدة (ا: 22//). فإنّ موسى يتلاشى الآن: فني ملكوت السماوات ليس سوى معلم واحد (متى 23: 10). ويتعين على البشر أن يصغوا لكلمته وأن يعملوا بها (7: 24- 26)، لأنهم بذلك إنما يعملون مشيئة الله الآب (7: 21- 23). وكما أن اليهود المؤمنين، طبقاً للعبارة الحاخامية، كانوا يحملون نير الشريعة، كذلك ينبغي الآن حمل نير المسيح، والانتماء إلى مدرسته (11: 29). بل أكثر من ذلك؟ فكما أن مصير الناس الأبدي. حتى تلك الساعة، كان يتحدد تبعاً لموقفهم من الشريعة، فإنه من الآن فصاعداً سيتحدّد تبعاً لموقفهم من يسوع (10: 32- 33). فما من شك بأنَ هنا أعظم كل من موسى، وأن الشريعة الجديدة التي أنبأ عنها الأنبياء هي معلنة الآن.

ثانياً: قضية الشريعة في المسيحية الأولى

.1إن يسوع لم يشجب ممارسة الشريعة اليهودية! باب كان فيما يتعلق بجوهرها يخضع لها، سواء بخصوص ضريبة الهيكل (متى 17: 24 27). أو في شريعة الفصح (مرقس 14: 12- 14). كذلك كان أيضاً، في البداية موقف الجماعة الرسولية، في مواظبتها على الصلاة في الهيكل (أعمال 2: 46)، والتي كانت الجموع الأودية "تعظّم شأنها" (5: 13). غير أنهم، مع استخدامهم على مثال الرب يسوع، بعض الحريات (9: 43) كانوا يحافظون على المراسيم الشرعية، ويلزمون أنفسهم أيضاً ببعض الممارسات التقوية الإضافية (18: 18، 21: 23- 24)، بل إن جماعة المؤمنين لم تخلُ من أنصار مؤيدين للشريعة (21: 20).2. إلاّ أن قضية

جديدة قد فرضت نفسها، عندما انضم إلى الإيمان بعض الوثنيين القلف، دون أن يمروا بالديانة اليهودية. وقد عمَد بطرس نفسه قائد المائة كرنيليوس، بعد رؤيا إلهية أمرته بأن يعتبر أطهاراً الذين طهّرهم الله بالإيمان وبهبة الروح.(أعمال 10). وإزاء وضوح هذا التدخل الإلهي (11: 14 - 8)، فقد سقطت معارضات الغيورين على الشريعة (11: 2 - 3). غير أنّ اهتداء بالجملة لعدد كبير من اليونانيين بأنطاكية (11: 20)، بموافقة برنابا و بولس (11: 22 26)، قد أشعل الخصومة مجدداً. ذلك أن بعض المحافظين القادمين من أورشليم، وعلى وجه التحديد من صحب يعقوب (غلاطية 2: 12)، كانوا يريدون إلزام أولئك المهتدين بحفظ التوراة (أعمال 15: ا- 2 و5). وإذ كان بطرس يزور كنيسة أنطاكية، لبث إزاء هذه الصعوبة متردَداً (غلاطية 2: 11- 12). في حين أن بولس انبرى وحده يدافع عن حرية الوثنيين المهتدين تجاه الترتيبات التي تأمر بها الشريعة (غلاطية 2: 14- 21). وفي مجمع عقد بأوشليم أيَد الجميع، وأقر بطرس ويعقوب في النهاية، تعليم بولس (أعمال 15: 7- 19)، حتى إن تيطس،رفيق بولس،لم يلزم بالختان. ولم يوضع شرط للشركة، المسيحية، سوى تقديم صدقة" للكنيسة الأمَ (غلاطية 2: ا- 10). وقد أضيفت إلى ذلك قاعدة عملية، الغرض منها تسهيل الاشتراك في المائدة في كنائس سورية (أعمال 15: 20- 21، 21: 25). على أن هذا القرار المطبوع على التحرير، قد أحدث مع ذلك عند الغيورين على الشريعة رد فعل خفياً ضد بولس (راجع 21: 21).

ثالثاً: فكر القديس بولس

وما أسرع ما سيلقى بولس. في رسالته في أرض وثنية، هؤلاء المعارضين من اليهود المتنصرين ولا سيما في إقليم غلاطية، حيث نظموا وراءه حملة مضادة (غلاطية 1: 76، 4: 17- 18). ذلك مما أتاح للرسول فرصة سانحة لشرح فكره عن الشريعة.1. إن بولس قائم بالبشارة بالإنجيل الواحد، على أنه بحسب هذا الإنجيل، لا يتبرر الإنسان إلا عن طريق الإيمان بالمسيح يسوع، ولا بقوة الأعمال بحسب الشريعة (غلاطية 2: 16، رومة 3: 28). وإن مضمون هذا المبدأ مزدوج:

فمن جهة يعلن بولس عدم جدوى ترتيبات العبادة الخاصة باليهودية، من ختان (غلاطية 6: 12) وحفظ فرائض معينة (4: 10)، و بهذا المفهوم تكون الشريعة مقتصرة على تنظيمات العهد القديم. ومن جهة أخرى يشجب بولس التصور الخاطئ لتدبير الخلاص الذي يرىَ أن الإنسان يستحق التبرير بحفظه الشريعة الإلهية في حين أنه في الحقيقة يتم تبريره مجاناً بذبيحة- المسيح (رومة 3: 21 -26، 4: 4 - 4). وحتى الوصايا المتعلقة بالأخلاق تكون حينئذ محل نظر. 2. فإذا ثبت ذلك، لنا أن نتساءل: ترى ماذا كان سبب وجود هذه الشريعة في قصد الخلاص إذ لا شك أنَ مصدرها هو الله. فرغم أنها كانت قد أعطيت للبشر عن طريق الملائكة. وهذا دليل على ضعفها (غلاطية 3: 19)، إلا أنها مقدّسة وروحا نية (رومة 7: 12 و14). وهي امتياز من الامتيازات الممنوحة لبني إسرائيل (9: 4). ولكنها في حد ذاتها أضعف من أن تخلص الإنسان المتعلق بالجسد، المباع لسلطان الخطيئة (7: 14). وحتى إذا نظرنا إليها من وجهتها الأخلاقية، فإنها تعطي معرفة الخير وليس القوة اللازمة لصنعه (7: 16- 17). وتبين ماهية الخطيئة (3: 20، 7: 7، 1 تيموتاوس 1: 8) ولكن لا تعطي القدرة للتغلّب عليها: إن اليهود الذين يحوزون الشريعة و يطلبون بواسطتها البراءة (رومة 9: 31) هم خطأة كالوثنيين سواء بسواء (2: 17- 24، 3: 1- 20). إنها بدلاً من أن تخلص البشر من الشر. تكاد لو جاز هذا التعبير، تغمسهم فيه، وتعدَهم للعنة،لا يستطيع أن ينقذهم منها سوىَ المسيح يحملها على عاتقه (غلاطية 3: 10- 14). إنّ الشريعة باعتبارها مؤدّباً وحارساً لشعب الله في مرحلة الطفولة (3: 23 24، 4: 1- 3)، كانت تجعله يشتهي براً يستحيل تحقيقه، وذلك حتى يدرك بطريقة أفضل حاجته المطلقة إلى مخلص العالمين الأوحد.3. وبمجيء ذلك المخلَص، لم يعد شعب الله خاضعاً لمؤدب (غلاطية 3: 25). على أن المسيح بتحريره الإنسان من الخطيئة (رومة 6: 1- 19) حرره أيضاً من وصاية الشريعة (7: 1- 6). أكثر من ذلك. فإنه يرفع التناقض الباطني؟ الذي كان يجعل الضمير الإنساني أسيراً للشر (7: 14- 25)، وبذا يكون قد أنهى النظام المؤقت: فهو: بمثابة الشريعة (10: 4)، بما أنه يجعل المؤمنين يبلغون بر الإيمان (10: 5- 13). فما معنى ذلك ترىَ، أيعني أنه لم يعد هناك من الآن فصاعداً، قاعدة سلوك

محددة، للذين يؤمنون بالمسيح حاشى، وكلا. لأنه وإن كانت القواعد الشرعية و الطقسية الخاصة بتنظيمات بني إسرائيل، قد تقادمت إلا أنّ المثل الأعلى الأخلاقي في الوصايا لا يزال قائماً، ملخّصاً في وصية المحبة التي هي تمام الشريعة وكمالها (13: 8- 10). إلا أن هذا المثل الأعلى عينه ينفصل عن التدبير القديم. إذ إنه بحضور المسيح، الذي حققه في حياته، قد تحوّل إلى ما هو أسمى. ذلك المثل، وقد صار "شريعة المسيح" (غلاطية 6: 2)، راجع 1 كورنتس9: 11) كما لم يعد أمراً خارجاً عن الإنسان: لأن روح اللّه يطبعه في قلوبنا، حينما يفيض فيها المحبة (رومة 5: 5، راجع 8: 14- 16). إن تنفيذ هذا المثل الأعلى عملياً هو ثمرة من ثمار الروح المؤكدة (غلاطية 5: 16 - 23). إن القديس بولس يواجه الأمر من هذه الرؤية العميقة الشامة، حينما يرسم لنا لوحة الكمال الخلقي الذي ينبغي أن يسعى إليه المسيحي. ومن ثمّ يمكنه وضع بعض قواعد السلوك، التي تشتدّ مطالبها بقدر ما تكون غايتها القداسة المسيحية (1 تسالونيكي 4: 3). بل يمكنه أيضاً أن يدخل في مجال الفتاوى طالباً الهداية من خلال تعاليم يسوع (1 كورنتس 7: 10). فهذه الشريعة الجديدة لم تعد تشبه الشريعة القديمة. إنها تحقق الموعد بعهد مكتوب في القلوب (2 كورنتس 3: 3.)

رابعاً: الكتابات الرسولية الأخرى

.1تعرض الرسالة إلى العبرانيين للشريعة، أي للنظام القديم، من زاوية العبادة، فيعرف المؤلف الطقوس التي يحتفل بها طبقاً لمراسيمها (عبرانيين 57- 6، 8: 4، 9: 19 و22، 10: 8). إلا أنه يعرف أيضاً أنَ هذه الشريعة لم تستطع بلوغ الهدف الذي كانت ترمي إليه، ألا وهو تقديس البشر: إن الشريعة لم توصل قط إلى الكمال (7: 19). فهي لم تشتمل. في الواقع إلا على ظل الخيرات المستقبلة (10: 1)، فهي رمز ناقص لذبيحة يسوع. وأما النظام الجديد، بالعكس، فيحوي حقيقة هذه الخيرات، موضوعة في متناول أيدينا في شكل صورة (10: 1)، تنقل إلينا هذه الخيرات بإظهارها حسياً. فمن أجل ذلك فإنه في الوقت نفسه الذي يأخذ فيه كهنوت

يسوع مكان كهنوت لاوي المؤقت، حدث تغير في الشريعة (7: 12). و بذا قد تحقق الوعد، النبوي الخاص بشريعة مكتوبة في القلوب (8: 10، 10: 16).

+++

شهادة

العهد القديم
أولاً: شهادة الناس
ثانياً: شهادة الله
1. الله شاهد:
2. شهادة الله لذاته في الشريعة وشهادته عن طريق الأنبياء:
ثالثاً: شهود الله
العهد الجديد
أولاً: من شهادة الناس إلى شهادة الله
ثانياً: شهادة يسوع
ثالثاً: شهود يسوع
1. شهادة الرسل:
2. من الشهادة إلى الاستشهاد:

العهد القديم

أولاً: شهادة الناس

تقوم الشهادة في الإقرار بحقيقة حادث ما، بالطريقة الرسمية التي تتطلبها الظروف. ويدعو الأمر إليها خاصة أثناء الدعوى أو النزاع بين أطراف مختلفة، وقد تقوم مقامها بعض الأشياء بقوة اتفاق ما: مثل كومة جلعاد، بالنسبة لمعاهدة يعقوب ولابان (تكوين 31: 45- 52)، والرهائن المسلمة لتامار عندما اتَهمت بالفسق (38: 18- 25). على أنّ الكتاب المقدَس يهتم أكثر ما يهتم بشهادة الناس مبيَناً خطورة هذه الشهادة وتنظم الشريعة استخدامها: لا يجوز الحكم على أحد، دون شهادة بعض الشهود (عدد 5: 13)، فسواء أكان تداركاً للخطأ أم لسوء النية، تطلب الشريعة أن يكون هناك على الأقل شاهدان (عدد 35: 30، تثنية 17: 6، 19: 15 راجع متى 18: 16)، ويقوم الشهود في الدعاوى الكبرى، ببدء تنفيذ الحكم إذ إنهم أول من يحملون مسئوليته (تثنية 17: 7. راجع أعمال7: 58). وقد يسرب الكذب إلى هذا الفعل الذي فيه يلتزم الإنسان بكلمته: ومن هنا شكوك أصحاب المزامير من الشهادات الكاذبة التي تضنيهم (مزمور 27: 12، 35: 11). ويروي لنا الكتاب المقدس بعض محاكمات مأسوية، تقوم فيها تلك الشهادات بالدور الأساسي (1 ملوك 21: 10- 13، دانيال 13: 34- 41). الوصايا العشر تحرم بشدة شهادة الزور (تثنية 5: 20)، وأما كتاب التثنية فيحدّد عقوبتها تبعاً لمبدأ "المثل بالمثل" (تثنية 19: 18- 19) و يندَد بها "الحكماء" (أمثال 14: 5 و25: 19، 5 و9، 21، 28، 24: 28، 25: 18)، لأنها أمر يرذله الرب (أمثال 6: 19.(

ثانياً: شهادة الله

.1الله شاهد:

فوق شهادة البشر، هناك شهادة الله التي لا يستطيع أحد أن ينقضها. ففي الزواج، يقوم الله مقام الشاهد. بين الرجل وامرأة صباه (ملاخي 2: 14). وهو ضامن العهود التي يعقدها البشر في حضرته (تكوين 31: 53 - 54، أرميا 42: 5). ثم انه يمكن اتخاذه تعالى كشاهد في الإقرارات الرسمية (ا صموئيل 12: 5، 20: 12). وهو

الشاهد الأسمى الذي يمكن رفع الدعوى إليه لتفنيد شهادات البشر الكاذبة (أيوب 16: 7- 8 و19).

.2شهادة الله لذاته في الشريعة وشهادته عن طريق الأنبياء:

ولكن تؤخذ شهادة الله في أغلب الأحيان بمعنى آخر يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمفهوم الكلمةّ. فأولاً، يشهد الله لنفسه. سواء عندما يكشف لموسى معنى اسمه:، (خروج 3: 14) أو عندما يصرَح بأنه هو الإله الواحد (خروج 20: 32). وهذه الشهادة المؤيدة بقسم (إشعيا 45: 21- 24) هي أساس عقيدة التوحيد عد بني إسرائيل. إلا أن الله يشهد أيضاً على الوصايا التي تحويها الشريعة (2 ملوك 17: 13، مزمور 9 ا، 8، 78: 5 و 6 5، 11.9، في أماكن متفرقة). من أجل هذا تسمَى لوحا الشريعة "الشهادة" (خروج 25: 16... 31: 18). ويُسمىَ تابوت العهد بتابوت الشهادة، من حيث أنه يتضمن لوحي العهد (25: 22، 40: 3 و5 و21- 22)، وتصبح المظلة مسكن الشهادة (38: 21، عدد 1: 50- 53). وهناك أخيراً شهادة إلهيّة ينقلها إلينا الأنبياء. إنها عبارة عن شهادة رسمية (راجع إشعيا 43: 10 في السبعينية) تتم في إطار الدعوى المرفوعة من الله على شعبه الجاحد (راجع مزمور50: 7). بصفته الشاهد الذي لا يخفى عليه شيء، يشهر الله كل خطايا بني إسرائيل (إرميا 29: 23) جاعلاً من نفسه شاهد إثبات (ميخا 1: 2 عاموس 3: 13 ملاخي 3: 5)، ليحصل على رجوع الخطأة عن طريق الشرير

ثالثاً: شهود الله

مثلما هي الحال في العهود البشرية، تثبت بعض الأشياء تعهدات شعب إسرائيل لله فهذه الأشياء لها قوة الرمز وتشهد ضد هذا الشعب في حالة خيانته: من قبيل ذلك نجد كتاب الشريعة (تثنية 31: 26) ونشيد موسى (تثنية 31: 19 - 21)، وقد تقوم السماء والأرض بمثل هذه الشهادة (تثنية 4: 26، 31: 28). ومع ذلك فهناك شهادة لا يمكن أن يقوم بها إلا البشر وحدهم. على أنه لا بدَ لما من دعوة يخصهم

بها الله. وهذه الحال في دعوة الأنبياء، وهذا ما نراه أيضاً في دعوة داود الذي جعله الله شاهداً أبناً (مزمور89: 37- 38، راجع 1 صموئيل 12: 5). أمام الأمم (إشعيا 55: 4). هذا أيضاً حال شعب إسرائيل بأسره، فهو كشعب مكلَف على هذه الأرض بأن يشهد لله أمام الشعوب الأخرى وأن يقر بأنه وحده هو الله (إشعيا 43: 10- 12، 44: 8). عكس الأصنام الذين لا يستطيعون أن يقيموا شهوداً في عكس صالحهم (43: 9) ولا تلغي خيانات شعب إسرائيل لدعوته هذه امتيازاته كشعب مختار، بل عليه أن يجد في تلك الدعوة ينبوع ثقته (44: 8.)

العهد الجديد

أولاً: من شهادة الناس إلى شهادة الله

على غرار العهد القديم، يشجب العهد الجديد شهادة الزور التي نجد لها أمثالاً في محاكمة يسوع (متى 26: 59- 65) ومحاكمة اسطفانوس (أعمال 6:11- 13). وتتخذ الجماعة المسيحية لنظامها الداخلي قاعدة الشاهدين أو الشهود الثلاث التي ينص عليها كتاب التثنية (متى 18: 16، 1 تيموتاوس 5: 19). لكن مفهوم الشهادة يتسع خاصة في اتَجاه يبتعد عن المجال القانوني. إنّ الرجل الصالح ينال الشهادة الحسنة ممن يعرفونه على هذا النحو: يشهد اليهود ليسوع (لوقا 4: 22) ولكرنيلوس (أعمال 10: 22) و لحنايا (22: 12)، وعلى هذا النحو، تشهد الجماعة المسيحية للشمامسة الأولين (6: 3) ولتيموتاوس (16: 2) ولديمتريوس (3 يوحنا 12، راجع 3: 6) ولبولس نفسه (1 تسالونيكي 2: 10). ويشهد بولس من جهته لكنائس كورنتس (2 كورنتس 8: 3) وغلاطية (غلاطية 4: 15). فهنا تأخذ الشهادة قيمة دينية محضة. فحياتا المسيحية لا تعزلنا بعضنا عن بعض ولكننا نحياها في حضرة جمهور غفير من الشهود يشجعونا على المزيد من الحرارة في العبادة، منهم الأحياء (1 تيموتاوس 6: 12)، ومنهم أيضاً الذين سبقونا في الإيمان (عبرانيين 12: 31). إن الله ذاته هو على قمة هؤلاء الشهود: قد شهد شهادة حسنة لقديسي العهد القديم

(أعمال 13: 22، عبرانيين 11: 2 و54 و39) كما شهد للمؤمنين الجدد الذين أتوا من الوثنية (أعمال 15: 8.(

ثانياً: شهادة يسوع

ينصبّ الآن موضوع الشهادة حول يسوع، بالمعنى الذي كان له في الشريعة وفي كرازة الأنبياء، يسوع هو الشاهد الأمين الأسمى (رؤيا 1: 5، 3: 14). لقد جاء إلى العالم ليشهد للحق (يوحنا 37:18). إنه يشهد بما رأى وسمع عند الآب (3: 11 و32- 33)، يشهد ضد العالم الشرير (7: 7) ويشهد لنفسه (8: 13- 14). صل قمة شهادته قي اعترافه أمام بيلاطس ((1 تيموتاوس 6: 13) كاشفاً بذلك عن تدبير الله الخلاصي (2: 6). وفي الواقع، تتمتع هذه الشهادة المرفوضة من العالم غير المؤمن (يوحنا 11:3، 8: 13) بقيمة شرعيّة لا جدال فيها، إذ تسندها شهادات أخرى: مثل شهادة يوحنا المعمدان التي تلخّص كل رسالته (1: 6- 8 و15 و19، 3: 26- 28، 5: 33- 36)، وشهادة الأعمال التي صنعها يسوع، بتكليف من أبيه السماوي (5: 36، 10: 25)، كما أنها مؤيدة بشهادة الآب نفسه (5 31- 32 و37- 38، 8: 16- 18)، ومعلنة بوضوح في الكتب المقدسة (5: 39، راجع عبرانيين 7: 8 و17، أعمال 10: 43، 1 بطرس 1: 11)، والتي لا بدّ من تصديقها إن لم نرد أن نجعل الله كاذباً (1 يوحنا 5: 9- 11). إلى ذلك كله يضيف الاختبار المسيحي شهادة ماء المعمودية ودم الذبيحة الإلهية. اللذين يشيران بلغة الرموز إلى الحقيقة نفسها التي يعلنها لنفوسنا الروح القدس (1 يوحنا 5: 6- 8)0 لأن الروح الذي أعطي لنا يشهد ليسوع (يوحنا 15: 26) ويشهد أيضاً بأنا أبناء الله (رومة 8: 16). تلك هي مجموعة الشهادات التي تؤيد شهادة يسوع. إننا بقبولها نتقبّل بخضوع شهادة يسوع وندخل حياة الإيمان.

ثالثاً: شهود يسوع

.1شهادة الرسل:

تأخذ الشهادة، لكي تصل إلى الناس، صورة واقعية، ألا وهي التبشير بالإنجيل (متى 24: 14). ومن أجل نشر الإنجيل في العالم أجمع، أقام يسوع الرسل شهوداً له (أعمال 1: 8). ومن ثم عليهم أن يجهروا رسمياً أمام الناس، بكل الأعمال التي حدثت، ابتداء من معمودية يوحنا حتى صعود يسوع، ولاسيما بقيامته التي جاءت مصداقاً على سيادته المطلقة (1: 22، 2: 32، الخ...)، وبعبارة مماثلة، يمكننا وصف رسالة بولس: فقد أقيم، على طريق دمشق، شاهداً للمسيح أمام كل البشر (15:22، 26: 16). في كل مكان من البلدان الوثنية، يجاهر بقيامة يسوع (1 كورنتس 15: 15)، وينشأ الإيمان في الجماعات المسيحية بقبول هذه الشهادة (2 تسالونيكي 1: 10، 1 كورنتس 1: 6). هذه الرابطة الوثيقة بين الإنجيل والشهادة،نجدها أيضاً في كتب يوحنا. تقوم الرواية الإنجيلية على مستندات تاريخية يقدّمها شاهد عيان (يوحنا 19: 35، 21: 24)، لكن من حيث إنّ هذه الشهادة يلهمها الروح القدس (يوحنا 16: 13)، في تنصبّ أيضاً نحو السر الذي يختفي وراء الأحداث، ألا وهو سرّ كلمة الحياة الذي جاء في الجسد (ا يوحنا 1: 2، 4: 14). إنّ المؤمنين، بقبولهم هذه الشهادة الرسولية، يحصلون منذ ذلك الحين في أنفسهم على شهادة يسوع التي هي نبوة الأزمنة الجديدة (رؤيا 17:12، 19: 21). ولذا يتخذ الشهود المكلفون بتوصيلها ملامح الأنبياء السابقين (11: 3- 7.(

.2من الشهادة إلى الاستشهاد:

يبدو دور شهود يسوع، بوضوح أكثر، عندما يترتب عليهم أن يشهدوا أمام السلطات والمحاكم تبعاً للرؤية التي تنبأ بها يسوع مستبقاً الإثني عشر (مرقس 13: 9، متى 10: 18، لوقا 21: 13- 14). عندئذ تأخذ الشهادة طابعاً رسمياً إلا أنها غالباً ما تعقبها الآلام "فبسبب الشهادة ليسوع" (رؤيا 1: 9) يحتمل المؤمنون الاضطهاد، وأولهما اسطفانوس الذي ختم شهادته بدمه المسفوك (أعمال 22: 20). ويتوقع شهود الإنجيل نفس المصير على هذه الأرض (رؤيا 11: 7). فما أكثر الذين سيسفكون دمهم "في سبيل كلام الله والشهادة التي شهدوها" (6: 9، 17 : 6). ستسكر بابل، رمز القوة الشرسة المعادية للمدينة السمائية، بدم هؤلاء الشهود (17:

6). ولكن لن يكون لها النصر إلا في الظاهر أما في الحقيقة هم الشهداء الذين بالاشتراك مع المسيح، سيغلبون إبليس، "بدم الحمل وبكلمة شهادتهم" (12: 11). وليس الاستشهاد سوى شهادة الإيمان الممهورة بشهادة الدم.

artyr

.1المسيح، الشهيد:يعتبر المسيح شهيد الله على أسمى مستوى، وبالتالي هو نموذج الشهيد. إذ هو في ذبيحته الطوعية، يؤدّي شهادة أمانته العظمى نحو الرسالة التي أولاه إياها الآب. فبحسب القديس يوحنا، لم يعلم يسوع مسبقاً بموته فحسب، بل قبله برضاه، تعبيراً عن ولائه الكامل لأبيه (يوحنا 10: 18) وهو يعلن ساعة محاكمته: "ولدت وأتيت للعالم لأشهد للحقّ" (18: 37 راجع رؤيا 1: 5، 30: 14). ويبرز القديس لوقا في آلام يسوع السمات التي سوف تعرَف الشهيد: تشديد العزيمة بالنعمة الإلهية ساعة الضيق (لوقا 22: 43)، الصمت والصبر أمام الاتهامات والإهانات (23: 9)، البراءة التي يقرّ بها بيلاطس وهيرودس (23: 4 و14- 15 و22)، التغاضي عن آلامه الخاصة (23: 28)، ترحيبه باللص النادم (23: 43)، مسامحته لبطرس (22: 61)، ولجلاّديه أنفسهم (22: 51، 23: 34). وبطريقة أكثر يرى العهد الجديد بمجمله في يسوع. " العبد المتألم" الذي تنبأ عنه إشعيا. وعلى هذا الضوء، تبدو آلام يسوع جزءاً أساسياً من رسالته. فكما ينبغي فعلاً أن يتألم العبد ويموت "ليبرّر كثيرين" (إشعيا 53: 11) ينبغي ليسوع أن يعبر الموت "ليفدي بنفسه جماعة كثيرة" (متى 20: 28). هذا هو معنى كلمة "ينبغي" التي يرددها يسوع مراراً: إن قصد الله الخلاصي يتمّ عن طريق آلام وموت شاهده (متى 16: 21، 26: 54 و56، لوقا 17: 25، 22: 37، 24: 7 و26 و44). وعلى كل حال. ألم يكن الاضطهاد والموت نصيب جميع الأنبياء (متى 5: 12، 23: 30- 31، أعمال 7: 52، 1 تسالونيكي 2: 15 عبرانيين 11: 36- 38)، فلا يمكن أن يكون ذلك على سبيل الصدفة، بل يرى يسوع في ذلك تخطيطاً إلهياً، يتم تحقيقه في شخصه (متى 23: 31- 32). لذلك فإنه "عزم على المضي" إلى أورشليم (لوقا 9: 51) "لأنه لا ينبغي أن يهلك نبي خارج أورشليم" (13: 33). وقد جعلت هذه

الآلام من يسوع الضحيّة التكفيرية بدل جميع ا الضحايا القديمة (عبرانيين9: 12-14). ويكتشف المؤمن في ذلك قاعدة الاستشهاد: "ما من مغفرة بغير إراقة دم" (عبرانيين 9: 22). ولا عجب إذا أطلقت الكنيسة فيما بعد على مريم لقب سلطانة الشهداء، وهي التي اشتركت اشتراكاً وثيقاً إلى أقصى حد في آلام ابنها (يوحنا 19: 25، راجع لوقا 2: 35).2. الشهيد المسيحي: إن استشهاد المسيح المجيد هو أساس الكنيسة: "فإذا رفعتُ من هذه الأرض جذبتُ إليَّ الناس أجمعين" (يوحنا 12: 32). فالكنيسة، وهي جسده المسيح مدعوة لأن تقدّم لله شهادة الدم من أجل خلاص البشر. ومن قبل. كان للجماعة اليهودية شهداؤها، وبخاصة في عهد المكابيين (2 مكابيين 6، 7). ولكن في الكنيسة المسيحية، يتّخذ الاستشهاد معنى جديداً، يكشف عنه يسوع نفسه: إنه الإقتداء التام بالمسيح، والاشتراك الكامل في شهادته وفي عمله الخلاصي: "ما كان عبد أعظم من سيّده. فإذا اضطهدوني يضطهدونكم أيضاً" (يوحنا15: 20)، ويُنْبئُ يسوع أخصاءه الصميمين الثلاثة أنهم سوف يتبعونه في آلامه (مرقس 10: 39// يوحنا 21: 18- 20). ويكشف للجميع أن حبة الحنطة التي تموت في الأرض هي وحدها التي تخرج ثمراً كثيراً (راجع يوحنا 12: 24). فهكذا كان استشهاد اسطفانوس الذي يذكر كثيراً بآلام الرب دافعاً لأول انتشار للكنيسة (أعمال 8 :4 - 5، 11: 19) ولهداية بولس (22: 20). ويعتبر كتاب الرؤيا أخيراً، بكل حق كتاب الشهداء، أولئك الذين اقتفوا أثر الشاهد الأمين الصادق(رؤيا 3: 14)، فقدموا للكنيسة والعالم شهادة دمهم. ويشد الكتاب كله بتجربتهم ومجدهم، وترمز إليها آلام شاهدَي الرب ومجدهما (لوقا 6: 9- 10، 7: 14 17، 11: 11- 12، 20: 4- 6)

شياطين

مقدمة

العهد القديم

.1نشأة هذا المعتقد:

.2عبادة الشياطين في الديانات الوثنية:
.3جيش الشيطان:

العهد الجديد

.1المسيح، قاهر، إبليس والشياطين:
.2معركة الكنيسة:

مقدمة

الشياطين هي هذه الكائنات الروحية الشريرة التي لم يوضح الوحي ملامحها إلا تدريجيآ وببطء شديد. ففي البداية استخدمت النصوص الكتابية بعض العناصر المنقولة، من المعتقدات الشعبية ولكن دون ربطها بسرَ إبليس وفي النهاية، اتضح لكل شيء معناه. على ضوء الذي آتى إلى العالم لكي يحرر الإنسان من إبليس وأذنابه.

العهد القديم

.1نشأة هذا المعتقد:

كان الشرق القديم يشخّص آلاف القوىَ الغامضة التي كان يتصورها وراء الشرور التي تصيب الإنسان. كان للديانة البابلية تعليم متشعّب عن الشياطين حيث كان القوم يمارسون تعاويذ عديدة من أجل تخليص الأشخاص الممسوسين والأشياء والأماكن المسكونة. وكانت هذه الشعائر السحرية أساسا تشكلَ جانباً مهماً من الطب إذ كان كل مرض ينسب إلى فعل روح شريرة. يقرّ العهد القديم، منذ بدايته، بوجود مثل هذه الكائنات ونشاطها. إنه يساير الاعتقادات الشعبية التي تملأ المناطق الخربة والجهات المقفرة، بالحيوانات المتوحشة والكائنات الغامضة: مثل الأشاعر (إشعيا 13: 21: 34: 13 في السبعينية)، والغول (إشعيا 34: 14). ويخصها العهد القديم بأماكن ملعونة، مثل بابل (إشعيا 13) أو بلاد آدوم (إشعيا 34). و تفرض مراسيم التكفير تسليم التيس المحمل بخطايا إسرائيل إلى الشيطان عزرائيل (لاويين 16:

10). ويتشبه بعضهم في أن قوى شريرة تحوم حول الإنسان المريض فتعذبه. في البداية، اعتبرت بعض الشرور كالطاعون (مزمور 91: 6، حبقوق 3: 5)، والحمى (تثنية 32: 24 حبقوق 3: 5) كأنها وباء من عند الله يدفعها على المذنبين َ كما يد فع روحاً شريراً على شاول (ا صموئيل 16: 14- 15 و23، 18: 10، 19: 9)، وكما يرسل الملاك المهلك على مصر وعلى أورشليم أو على الجيوش الأشورية (خروج 12: 23، 2 صموئيل 24: 16، 2 ملوك 19: 35). إلاّ أنّه بعد السبي، يبدو التمييز أكثر وضوحاً بين عالم الملائكة وعالم الشياطين. يعلم كتاب طوبيا أن الشياطين هي التي تعذّب الإنسان (طوبيا 6: 8) وأن الملائكة مكلفون بمحاربتهم (طوبيا 8: 3). ومع ذلك، لكي يستعرض أشرّهم، ألا وهو القتال، يستلهم المؤلف القصص الشعبية الفارسية، مطلقاً عليه اسم "ازموداوس" (طوبيا 3: 8، 6: 14). وهكذا نرى أن العهد القديم يؤكد وجود الأرواح الشريرة وعملها، تأكيده على وجود الملائكة وعملهم، إلا أنه لم يكن له خلا ل مدة طويلة سوى فكرة غير واضحة عن طبيعتهم وعلاقتهم بالله. وحتى يتحدث عنهم، يستخدم صوراً جارية اصطلح عليها العرف العام.

2.عبادة الشياطين في الديانات الوثنية:

كانت هناك تجربة تُراود دائماً الوثنيين، بأن يسعوا إلى استمالة هذه الأرواح الشريرة، بتقديم ذبائح لها، وهكذا يعملون على تأليهها. ولم يكن إسرائيل في منأى عن هذه التجربة. فعندما كان يترك خالقه. كان يولي وجهه هو أيضاً شطر الآلهة الأخرى (تثنية 13: 3 و7 و14) أي شطر الشياطين (32: 17)، متمادياً في ذلك لدرجة تقديم الذبائح البشرية لهم (مزمور 106: 37). وكان يمارس الفجور باتباعه الشياطين (لاويين 17: 7) التي كانت تسكن مشارفه العليا غير الشرعية (2 أخبار الأيام 11: 15). وقد كرست الترجمة اليونانية للكتاب المقدس هذا التفسير الشيطاني لعبادة الأصنام فوحَدوا الصورة صراحة بين الشياطين وبين الآلهة الوثنية (مزمور96: 5، باروك 4: 7) مُدرجين هذه الآلهة في سياق بعض النصوص حيث

لم يعد الأصل العبري يتكلم عنها (مزمور 91: 6، إشعيا 13: 21، 65: 3). وهكذا تحول عالم الشياطين إلى عالم منافس لله.

.3جيش الشيطان:

ينتظم عالم الشيطان هذا في فكر يهود ما بعد السبي في صورة أكثر رتابة. فكانوا ينظرون إلى الشياطين على أنهم ملائكة ساقطون. شركاء إبليس وقد أصبحوا أعوانه. ولتفسير سقطتهم، يستعملون تارة الصور الأسطورية للحرب القائمة بين النجوم (راجع إشعيا 14: 12) أو المعركة الأولية بين يهوه والوحوش التي تشخص البحر، وتارة أخرى يعودون إلى التقليد القديم بشأن أبناء الله الذين سقطوا في حبّ بنات الناس (تكون 6: 31، راجع 2 بطرس2: 4). وطوراً يمثّلونهما في صورة تمرّد أثيم على الله (راجع إشعيا 14: 13- 14، حزقيال 28: 2). وعلى كل حال، إنهم ينظرون إلى الشياطين كأرواح نجسة تتميز بالكبرياء والفجور إنها تعذّب البشر وتسعى لإيقاعهم في الشر. ولمحاربتها يلجأ المرء إلى التعاويذ (طوبيا 6: 8، 8: 2- 3، راجع متى 12: 27). ولم تعد التعاويذ كما كانت قديماً في بابل سحرية في طابعها، ولكنها أخذت طابع التضرّع، فإنه يرجى من الله أن يقهر إبليس وأعوانه بقوة اسمه (راجع زكريا 3: 2، يهوذا 9). ومن المعروف أيضاً أن ميخائيل و جنوده السماويين في حرب دائمة ضدهم وأنهم يسرعون لنصرة الشر (راجع دانيال 10: 13). هكذا في الأدب الرؤيوي، أسوة بالحال في الاعتقادات الشعبية نشهد تطوراً كبيراً في الأسلوب المستعمل للتعبير بطريقة رمزية عن فاعلية قوى الشر في هذه الدنيا دون الوصول ذلك إلى حد التناسق الكامل.

العهد الجديد

.1المسيح، قاهر، إبليس والشياطين:

يجب أن ننظر إلى حياة يسوع وعمله من زاوية هذا الصراع الذي يقوم بين عالمين، والذي يرتهن به في نهاية الأمر خلاص الإنسان. ويواجه يسوع شخصياً إبليس

وينتصر عليه (متى 4: 11، يوحنا 12: 31). ويواجه أيضاً الأرواح الشريرة ذات السلطان على البشرية الخاطئة، ويهزمها في عقر دارها. هذا هو المعنى في العديد من المشاهد حيث يظهر ممسوسون: ممسوس كفرناحوم (مرقس 1: 23- 27)، وممسوس الجراسيين (مرقس 5: 1- 20)، وابنة المرأة الكنعانية (مرقس 7: 25- 30)، والصبي المصروع (مرقس 9: 14- 29)، والممسوس الأخرس (متى 12: 22- 24)، ومريم المجدلية (لوقا 8: 2) وفي أغلب الأحيان، يختلط الاستحواذ الشيطاني مع المرض (راجع متى 17: 15- 18). ولهذا يقال أحياناً إن المسيح يشفي الممسوسين (لوقا 6: 18، 7: 21)،وأحياناً إنه يطرد الشياطين(مرقس1: 34- 39). وإن كنّا لا نثير شكّاً حول بعض حالات الاستحواذ الواضحة جداً (مرقس 1: 23- 24، 5: 6)، إلا أنه ينبغي أن نضع في اعتبارنا الرأي الجاري في ذلك الزمان الذي كان يعزو إلى الشياطين مباشرة ظواهر تدخل اليوم: في نطاق الطب النفساني (مرقس 9: 20- 22)، ويجب أن نذكر بوجه خاص أن كل مرض هو علامة لقدرة إبليس على البشر (راجع لوقا 13: 11). إن المسيح إذ يواجه المرض إنما يواجه إبليس. وفي منحه الشفاء، إنما يظهر انتصاره على الشيطان. قد تصوّرت الشياطين أنها استقرت كأسياد في هذه الدنيا، فجاء يسوع يهلكها (مرقس 1: 24). وأمام السلطان الذي يظهره تجاهها، تدهش الجموع (متى 12: 23، لوقا 4: 35- 37)، ويتّهمه أعداؤه أنه ببعل زبول سيّد الشياطين، يطرد الشياطين (مرقس 3: 22//) "ألاّ يكون هو نفسه به روح نجس؟" (مرقس 3: 30، يوحنا 7: 21، 8: 48- 49 و52، 10: 20- 21). ولكن يقدّم يسوع التعليل الحقيقي: إنه بروح الله يطرد الشياطين، وهذا يدلّ على أن ملكوت الله قد وافى البشر (متى 12: 25- 28 //). كان إبليس يحسب أنه قوي، ولكن طرده من هو أقوى منه (متى 12: 29). من الآن فصاعداً. سيتم إذن طرد الشيطان باسم يسوع (متى 7: 22، مرقس 9: 38- 39). وهو إذ يوفد التلاميذ للرسالة يمنحهم سلطاناً على الأرواح الشريرة (مرقس 6: 7). و بالفعل يتحقق التلاميذ أن الشياطين قد أخضعت لله: هذا برهان جليَ على سقوط إبليس (لوقا 10: 17- 20). هكذا سيشكلّ إخراج الشياطين، على

مدى الأجيال، علامة من العلامات التي ستصاحب ا لبشارة بالإنجيل، بالإضافة إلى المعجزات.

.2معركة الكنيسة:

فعلاً، يشهد كتاب أعمال الرسل على حالات إخراج الشياطين (أعمال 8: 7، 11،19 17). ومع ذلك فإن صراع مرسلي المسيح ضد الشياطين يتخذ له حينئذٍ أشكالاً أخرى: مكافحة السحر، والخرافات الباطلة من كل نوع (أعمال 13: 108، 19: 18- 19) والاعتقاد في الأرواح العرّافة (أعمال 16: 16). وهم يحاربون الوثنية التي تقدّم العبادة للشياطين (رؤيا 9: 20) الداعية الناس إلى مائدتها (1 كورنتس 10: 20- 21)، وهم يعلنون الحرب أيضاً على الحكمة الزائفة (يعقوب 3: 15)، وعلى المعتقدات الشيطانية التي تعمل جاهدة في كل زمان على خداع الناس (1 تيموتاوس 4: 1)، وعلى فاعلي العجائب الخادعة، القائمين بخدمة الوحش (رؤيا 16: 13- 14). يعمل إبليس وأعوانه وراء. كل هذه الأحداث البشرية التي تعترض تقدم انتشار الإنجيل " وقد يعزو الكتاب المقدس محن الرسول نفسها إلى ملاك إبليس (2 كورنتس 12: 7). ولكن بفضل الروح القدس، نعرف الآن كيف نميّز بين الأرواح (1 كورنتس 12: 10)، ولا تستسلم لخداع العالم الشيطاني وآياته الزائفة (راجع 1 كورنتس 12: 1- 30). إن الكنيسة قد دخلت، على أثر يسوع، في حرب حتى الموت ضد الأرواح الشريرة، وهي تدّخر رجاء لا يقهر: فقد انهزم إبليس ولم يعد له إلا سلطان محدود، وستشهد آخر الأزمنة هزيمته النهائية وهزيمة كل أعوانه (رؤيا 20: 1- 3 و7- 10).

شيخوخة

.1سعادة جديدة واقتراب من الموت:

ولئن كانت الحياة مهددة بالموت فهي لا تزال عطية من الله، ولذا فالحياة الطويلة أمر مرغوب فيه وقد وعد الله بها من يكرم والديه (خروج20: 12). وهي بمثابة التاج للبار (أمثال 10: 27، 16: 31)، الذي سيسعد برؤية الأبناء والأحفاد (أمثال 17: 6). وعلى مثال ابراهيم الذي شبع من الحياة (تكوين 25: 8)، يستطيع البار، عقب شيخوخة سعيدة ومزدهرة أن يرقد بسلام شاعراً بأنه قضى حياة مليئة ونافعة (تكوين 15: 15، طوبيا 14: ا، سيراخ 44: 14). وقد يحدث أيضاً أن يعتبر الموت نوعاً من النجاة (سيرا خ 41: 2) عندما يشعر الشيخ بانحلال قواه (مزمور 71: 9، جامعة 12: 5) وبفقدان طعم الحياة (2 صموئيل 19: 36).2. خبرة طويلة ومزيد من الحكمة:إن جميع الشعوب علقوا أهمية كبرى على الشيخوخة بفضل ما تحمله. من خبرة. وفي الكتاب المقدس أيضاً نشاهد الشيوخ على رأس الجماعات (خروج 3: 16، 18: 12، 2 صموئيل 5: 3،عزرا 6: 7، أعمال 11: 30، 15: 4). ومع أن بعض الشيوخ يظهرون في حياتهم فساداً وظلماً مشينين (سيراخ 25: 2، دانيال 13: 5)، فالشيبة تستحق الوقار والاحترام (لاويين 19: 32، 1 تيموتاوس5: 1- 2)، وعلى الأبناء أن يتولوا إعانة آبائهم في شيخوختهم (سيراخ 3: 12). يستطيع الشيخ أن يتكلم بقوة لما يتمتع به من حكمة وأمانة للتقليدّ (سيرأخ25: 4- 5) ومع ذلك فعليه أن يفعل ذلك باتَزان وفطنة (سيراخ 32: 3، 42: 8). والواقع أن هناك خطراً يهدد الشيوخ وهو أن يغلقوا ذواتهم عن كل ما هو جديد بدلاً من أن يظلوا منفتحين للحق. وهذه الأمانة الزائفة لتعليم الأقدمين (متى 15: 62) هي التي حملت شيوخ الشعب على الوقوف في صفوف أعداء المسيح الذين كالوا له الإهانات وهو معلّق على الصليب (متى 27: 1- 41). فالسنون الطويلة وحدها لا تكفي لجعل الشيخ جديراً.مما يحاط به من الإكرام، بل أكثر من ذلك، قد تكون الحكمة من نصيب الشباب (مزمور 119: 100، وحكمة 4: 98، 16)، ولدخول ملكوت السموات يجب أن نقبله كأطفال صغار (مرقس 10: 15). فعلى المسيحيين المتقدمين في السن أن يتبعوا نصائح بولس الشيخ (فيليمون 9). ويسطعوا بضوء فضائلهم (تيطس 2: 52). وأخيراً ترمز الشيخوخة إلى الأبدية وقد ظهر الله الأزلي لدانيال النبي على شكل شيخ قديم الأيام (دانيال 7: 9). وفي كتاب

الرؤيا يرمز الأربعة والعشرون شيخاً إلى الحاشية السماوية التي تنشد مجد الرب إلى الأبد. (رؤيا 4: 4، 5: 14.)

صدقة

العهد القديم
.1معنى الكلمة:
.2واجب الصدقة:
.3الصدقة والحياة الدينيّة:
العهد الجديد
.1ممارسة الصدقة:
.2الصدقة والمسيح:
.3الصدقة في الكنيسة:

العهد القديم

.1معنى الكلمة:

ليس في اللغة العبرية لفظ خاص للدلالة على الصدقة. وأما اللفظ الفرنسي ع ا 3 ا، فمشتقَ من الفظ اليوناني الذي يشير في الترجمة السبعينية، إما إلى رحمة الله (مزمور 24؟: 5، إشعيا 59: 19) وإما، وذلك في النادر إلى " البر" جواب الإنسان الخالص على الله (تثنية 625)،: إمَا أخيرا إلى رحمة الإنسان لأخيه الإنسان (تكوين 47: 29). وهذه الرحمة الأخيرة لا تكون صادقة إلا إذا ترجمت إلى أعمال. تحتل المساعدة المادية بينها مكاناً بارزآ، مقدمة للمعوزين. إلا أنّ اللفظ اليوناني سينتهي بأن يكون مقصوراً على هذا المعنى المحدد بالضبط: "الصدقة"، في العهد الجديد بل وفي بعض كتب العهد القديم المتأخرة: دانيال، طوبيا، وأبن سيراخ. إلا أن هذه الكتب الثلاثة تذكر أيضا صدقة eleemosyne الله نحو

الإنسان (دانيال 9: 16، طوبيا 3: 2، سيراخ 16: 14، 17: 29). لكن الصدقة، وهي بادرة صلاح من الإنسان نحو أخيه هي في عرف كلّ الكتاب؟ وقبل أي شيء إقتداء بمآثر الله الذي هو أولاً آبدَى دليل الصلاح نحو الإنسان.

2.واجب الصدقة:

إن فكرة الصدقة وإن ورد لفظها متأخرا فكرة موغلة في القِدَم؟ قدر قدم الدين في الكتاب، الذي منذ البداية يطالب بمحبّة الأخوة والفقراء". وعلى هذا النحو تعرف الشريعة؟ صوراً مقنَعة للصدقة قديمة بكل تأكيد.. كواجب ترك جزء المحاصيل ولقط السنابل وتعفير الكرمه (لاويّين 19: 9، 23: 22، تثنيه 24: 20- 21 راعوت 2). وعشور كل ثلاث سنين لصالح اللذين لا يملكون أرضاً خاصّة بهم كالآويين والغرباء، والأيتام والأرامل (تثنية 14: 28- 29 راجع طوبيا ا: 8). إنَ الفقير موجود ومن الواجب أن نستجيب لسؤال5، بكرم (تثنية 15: 11. أمثال 3: 27- 28، 14: 21) ولطف (سيرخ 18: 15- 17.)

3.الصدقة والحياة الدينيّة:

ينبغي ألا تكون هذه الصدقة مجرد فعل عطف بشري، بل بادرة دينيَة. فالكرم نحو الفقراء الذي كثيراً ما يرتبط بترتيبات الاحتفالات الطقسية غير العادية (2 صموئيل 6: 19، 2 أيّام 30: 21- 26، 35: 7- 9، نحميا 8: 10- 12) يعتبر جزء من مجرى الأعياد (عيد) العادي (تثنية 16: 11 و14، طوبيا 2: 1- 2). به أكثر من ذلك تستمد هذه البادرة قيمتها من أنها تقرب إلى الله نفسه (أمثال 19: 17)، وتتيح له الحقّ في الجزاء، (حزقيال 18: 7، راجع 16: 49 أمثال 21: 13، 28: 27)، وفي الصفح عن الخطايا (دانيال 4: 24، سيراخ 3: 20). إنّها تعادل ذبيحة مقدمة إلى الله (سيراخ 35: 2). فالإنسان، بحرمان ذاته من قسط من أمواله. يرتب لنفسه كنزاً (سيران29: 12). "طوبى لمن يراعي المسكين والبائس" (مزمور 41: 42 راجع أمثال 14: 21). يحث طوبيا الشيخ ابنه بحرارة على هذا النحو، قائلاً: "لا

تحوّل أبداً وجهك عن فقير، وحينئذ فالربّ لا يحول وجهه عنك... إن كان لك كثير، فابذل كثيراً، وإن كان لك قليل فاجتهد أن تبذل القليل عن نفس طيّبة..." (طوبيا 4: 7- 1 و16- 17.)

العهد الجديد

بمجيء المسيح نحتفظ الصدقة بقيمتها، إلا أنها توضع في إطار تدبر جديد يعطيها معنى جديدا.

.1ممارسة الصدقة:

ينظر المؤمنون إليها بإعجاب، ولاسيما عندما تمارس من الغرباء "الذين يخافون الله ". فيظهرون على هذا النحو تعاطفهم مع- الإيمان (لوقا 7: 5، أعمال 9: 36، 10: 2). على كل، فإن يسوع قد عدها مع الصوم والصلاة كواحدة من أعمدة الحياة الدينيّة الثلاثة (متى 6: 1- 18). إلاّ أنّ يسوع إذ يوصي بها، يطالب بأن تُصنع بتجرد تام، دونما تباهٍ (متى 6: 1- 4)، "من غير أن يُرجى من ورائها شيء" (لوقا 6: 35، 14: 14)، بل بدون حدود أيضاً(لوقا 6: 30). ففي الواقع، لا يمكن الاكتفاء بالوصول إلى مقياس قيمي مقنن مهما كان مرتفعاً: يبدو أن يوحنا المعمدان يستبدل بالعشر التقليدي مقاسمة بالنصف(لوقا 3: 11)، ينفذها زكا بالفعل(لوقا 19: 8). أما ما ينتظره المسيح من أتباع5، فهو ألا يلبثوا صما لأيّ نداء (متى 5: 42//). لأن الفقراء هم معنا في كل حين (متى 26: 111//). وإن لم يأت لديهم ما يقدمونه (راجع أعمال 2: 4544). فيبقى عليهم أن يشركو الآخرين بما عندهم من عطايا المسيح (أعمال 3: 6)، وأن يعملوا (عمل) لكي يستطيعوا أن يساعدوا المعوزين (أفسس 4: 28.)

.2الصدقة والمسيح:

إلاّ أنّ الصدقة وإن كانت واجباً أساسا. فعناها قائم في الإيمان بالمسح، مع تفاوت في درجة العمق. أ) فإذا ما أيد المسيح تأييدا لتقليد اليهودي , بأن الصدقة مصدر جزاء سماوي (متى 6: 2- 4)، وأنَها تحمل كنزاً في السماء (لوقا 12: 21 و33- 34) بفضل الأصدقاء اللذين نتَخذهم لنا بها(لوقا 16: 9)، فليس مراعاة لمصلحة نفعيَة. بل لأنّنا من خلال إخوتنا التعساء نصل إلى يسوع شخصيّاً. "كلَما صنعتم شيئ من ذلك لواحد من هؤلاء الصغار... " (متى 25: 46- 31).ب) وإن وجب على التلميذ أن يعطي كل ماله صدقة (لوقا 11: 41، 12: 33، 18: 22) فذلك أوّلاً لكي يستطيع أن يتبع يسوع دون ما تباكٍ على ما أعطى (متى 19: 21- 22//)، ثم يكون سخياً على مثال يسوع نفسه: "الغني الذي افتقر لأجلنا لنغتني بفقره" (2 كورنتس 8: 9).ج) أخيراً فإنّ يسوع، لكي يبيّن أنّ الصدقة المسيحيّة تخضع لقوانين أخرى غير العطف البشري، لم يخشَ أن يدافع ضد يهوذا، عن صنيع المرأة المجاني، التي بسكبها الطَيب الثمين "تهدر" مقابل أجر عامل في ثلاثمائة يوم: "أما الفقراءِ فهم عندكم دائما. وأمَا أنا فلست عدكما دائماً أبدا" (متى 26: 11/1). على أنّ الفقراء يدخلون في دائرة التدبير العادي (تثنية 15: 11) والطبيعي على مستوى بشرية خاطئة. وأمّا يسوع، فيهتمّ بالتدبير المتصل بالمسيا والفائق الطبيعة. على أن التدبير الأوَل (الطبيعي) لا يستقيم معناه الحقيقي إلا على ضوء التدبير الثاني (الفائق الطبيعة). فالفقراء لا يصادفون الإسعاف المسيحي إلا بالاعتماد على محبّة الل5، التي ظهرت خصوصاً في آلام يسوع المسيح، وموته.

.3الصدقة في الكنيسة:

على أنّه وإن ظهرت بعض الأفعال المجانيّة ضروريّة، لتجنب الخلط بين إنجيل الملكوت وبين القضاء على الفقر الجماعي، فقد بقي أنه للوصول إلى "العريس الذي رفع عنا" (راجع متى 9: 15)، لا مناص لنا من أن نسعف قريبنا. "فكيف تقيم محبّة الله في ذاك الذي يغلق أحشائه دون أخيه المحتاج؟ " (1 يوحنا 3: 17، راجع يعقوب 2: 15). ثم كيف نحتفل بسرّ وحدة المناولة "الأفخارستيا" دون مقاسمة أموالنا أخوياً (1 كورنتس 20.11- 22) ألاّ أنّ الصدقة يمكن أن يكون لها معنى

أوسع، فتعني وحدة الكنائس. ذلك ما يريد بولس أن يقول5، عدما يختار اسما مقدساً للمة، ولجمع التبرعات الذي يقوم به لصالح الكنيسة الأمّ بأورشليم: إنّها "خدمة" (2 كورنتس 48، 9: 1 و12- 13)، وبمثابة "شعائر طقسية" ليتورجيا (9: 12). في الواقع، فتغطية للهوّة التي أخذت تفصل بين الكنيسة التي من أصل وثني، والكنيسة التي من أصل يهودي، يعنى بولس بإظهار الوحدة بين هاتين الطائفتين من أعضاء جسد المسيح الواحد، عن طريق جمع تبرَعات عامة (راجع أعمال 11: 29، غلاطية 2: 10، رومة 15: 26- 27، 1 كورنتس 16: 1- 4)، فهو بكلَ حرارة يلقي "خطاب محبة" حقيقيّاً، على مسامع أهل كورنتس (2 كور نتس8: 9). فيبني السعي لإقامة المساواة بين الأخوة (8: 13) إقتداء بجود المسيح (8: 9). وحتّى يتمجد الله (9: 11- 14) لا بدلنا من أن نزرع كثيرا. "لأن الله يحث من أعطى ملأً" (9: 6- 7.)

صديق

"الصديق الأمين لا يعادله شيء" (سيراخ 6: 15//، 7: 18)، لأنه "يجب في كل حين" (أمثال 17: 17)، فتصير الحياة بهيجة على يديه (مزمور 133، أمثال 15: 17). وكيف ينسى الإنسان الصداقة القوية التي ربطت بين داود ويوناتان، في صورة تدفق عفوي (1 صموئيل 18: 1- 4)، والتي استوت في أيام المحنة (1 صموئيل 19، 20) وحتى الموت (2 صموئيل 1: 25//)، ثمّ بقيت خالدة في ذاكرة" القلب (9: 1، 21: 7)؟ ولكن. إذا توطدت صداقات من هذا الطراز فإن هناك صداقات أخرى لا تدوم. فلِمَ يكثر الأصدقاء حول الأغنياء، بينما يقلُ عددهم قرب الفقراء، والمرضى. والمضطهَدين (أمثال 14: 20، مزمور 38: 12، 55: 13//،88: 19، 109:4//، أيوب 19: 19)؟ ولماذا "الذي أكل خبزي، هو رفع عَقِبَهُ عليَّ" (مزمور 41: 10) فهذه التجارب المريرة تعلم المرء أن يكون ثاقب النظر في اختيار أصدقائه " حتى إنه ينبغي الاحتراس أحيانا (سيراخ 6: 5- 13، 12: 8 إلى 13: 23، 37: 1- 5). أفلن تودي الصداقة، حتى وإن كانت مخلصة

(أيّوب 2: 12//)، إلى خيبة الأمل، وإلى الانزلاق نحو الشر (تثنية 13: 7، سيراخ 12: 14، راجع 2 صموئيل 13: 3- 15)؟ والواضح أيضا أن "الصداقة تزداد مناعة عندما تشيخ: فـ "الصديق الحديث خمر جديدة، إذا عَتُقَت لذ لك شربها" (سيراخ 9: 10). فهي تستطيب التوبيخ المباشر (أمثال 27: 5//) وتقتات، بوجه خاص من مخافة الله: "مَن يتَّقِ الربّ يَحصُل على صداقة صالحة، لأن صديقه يكون نظيره" (سيراخ 6: 16//). وفي الوقع، تجد الصداقة الحقيقية نموذجا لها ومنبعاً في الصداقة التي يوطدها الله مع الإنسان مع إبراهيم (إشعيا 41: 8، تكوين 18: 17//)، ومع موسى (خروج33: 11)، ومع الأنبياء (عاموس 3: 7).2. لقد أظهر الله نفسه "صديقا للبشر" (تيطس 3: 4)، لما أرسل ابنه بيننا. أما يسوع فقد صوره كذاك الذي يترك الصديق المزعج يضايقه (لوقا 11: 5- 8). وبوجه خاص، أعطى يسوع لهذه الصداقة وجها حسنا: فقد أحب الشاب الغني (مرقس 10: 21) وأظهر عاطفته تجاه لعازر، ومن خلاله تجاه جميع الذين عليهم الخروج من القبر بواسطة إيمانهم (يوحنا 11: 3 و11 و35//). لقد كان له رفقه! قاسموه عيشته (مرقس3: 14)، لكنهم لم يصبحوا جميعا "أصدقائه" (باليونانية .philos) فيهوذا لم يسمَّ إلا "رفيقا" (باليونانية 26: 50، 20: 13، 22: 12)، في حين أعلن فيه لبقية التلاميذ: "لا أدعوكم عبيداً بعد اليوم (...)، فقد دعوتكم أحبائي" (يوحنا 15: 15). فقد شاطروه تجاربه، وكانوا مستعدين لمجابهة ليل الآلام (لوقا 22: 28//)، لا كان من يسوع إلا أن قاسمهم أسرار الآب (يوحنا 15: 15)، كما يفعل الصديق مع صديقه. فمثال صديق يسوع، المخلص حتى الصليب، هو ذاك "التلميذ الذي أحبه يسوع" (يوحنا 13: 23، راجع 21: 7 و20)، والذي عهد إليه بأمه (19: 26). أما الذين اختارهم يسوع أصدقاء، له، فإنه لا مناص من أن يشعروا بأن الصداقة هي الرابط بينهم. لكن هذه الصداقة ليست.بمنأى عن العواصف: فبولس يواجه مصاعب قاسية مع بر نابا (أعمال15: 36- 39)، وحتى مع بطرس نفسه (غلاطية 2: 11- 14)، رغم أنه كان متحداً بإخوته بأوثق الروابط (رومة 16: 1- 16)، ومهتما أشد الاهتمام وبصورة دائمة بكل ما يتعلق بهم (راجع تسالونيكي 2: 7- 12، 2 قورنتس11: 28 //). وفي ختام مسيرت5، شعر بنفسه وحيداً إلى حدّ ما، ومحروماً

من أية صداقة (2 تيموتاوس 4: 9- 14). ولكن يبقى اليقين بأنّ الرب يريد أن يتحقّق الحبّ الأخوي بين أخصّائه (يوحنا 15: 12//). فصورة الصداقة التي كانت تسود الجماعة المسيحية الأولى (أعمال 2: 44، 4: 32).تبقى مثالا وقوة لجميع المسيحيين.3. صديق العريس: كانت عادات الزواج في إسرائيل تقتضي حضور "صديق للعريس " تنحصر مهمّته في تحضير لقاء العروسين وفي لعب دور الوسيط بين الخطيب وخطيبته حتى ساعة العرس، حيث يقوم بتقديم العروس إلى عريسها. في هذا الساق، نجد إشارات إلى هذه العادة في النصوص الإنجيلية التي يوصف فيها الرب "بعريس إسرائيل ". فالذيّ يقوم بدور الصديق الذي ينشد نشيد خيانة الزوجة متألما (إشعيا 5: ا 7). ويقوم أيضاً بهذا الدور يوحنا المعمدان الذي يُعدّ البشر لملاقاة الرب، ثمَ يحتجب، بعد أن يتشارك ويسوع في الفرح (يوحنا 3: 28). وأخيراً؟ يقوم بهذا الدور بولس الذي يجعل جماعة قورنتس خطيبة ليسوع (2 قورنتس 11: 2). ولكن الرسول يعرف. بعد فترة، وهو يتفحص الصورة نفسها مجدَدا أن العريس هو الذي يملك المبادرة في الواقع2. فهو الذي "يقدم لنفسه" العروس، وهي لن تليق به إلا إذا أغدق عليها أولاً بكل عطاياه (أفسس 5: 27). فالعريس نفسه إذا يلعب الدور الذي كان من حصَة " الصديق سابقاً.

صعود

مقدمة

أولاً: المسافة بين السماء والأرض

ثانياً: صعود المسيح إلى السماء

.1نزول ثم صعود:

.2نصر على المستوى الكوني:

.3ساعة الصعود:

.4كيفية الصعود:

ثالثاً: الصعود، توطئة للمجيء الثاني
رابعا: الروحانية المسيحية للصعود

مقدمة

من قضايا الإيمان أن المسيح القائم من بين الأموات قد دخل المجد. إلا أننا بصدد سرّ يفوق الاختبار الحسي، ولا يمكن حصره، مثلاً، في مشهد جبل الزيتون وحده، حيث شاهد الرسل معلّمهم يتركهم ويعود إلى الله. ففي الواقع تعبّر النصوص المقدسة عن معنى رفع المسيح السماوي، وعن وقته، وكيفيته، وذلك بتفاصيل متنوعة غنية بمغزاها التعليمي. وسنحاول على ضوء هذه المعطيات، تلمّس حقيقة السر العميقة من خلال أصول الأسلوب الأدبي المختار للتعبير عنه.

أولاً: المسافة بين السماء والأرض

طبقاً لمفهوم تلقائي وعام يتبنّاه الكتاب المقدس، السماء هي مسكن الألوهية، إلى حدّ أن اللفظ يستخدم كناية دالة على الله. وأما الأرض موطئ قدميه (إشعيا 66: 1). في مسكن البشر (مزمور 115: 16، جامعة 5: 1). وإن الله، ليفتقد الناس "ينزل" إذن من السماء (تكوين 11: 5 خروج 19: 11- 13، ميخا 1: 3 ت مزمور 144: 5) ثم "يصعد" إليها ثانية (تكوين 17: 22). وأما السحاب فهو مركبة (عدد 11: 25، مزمور 18: 10، إشعيا 19: 1) والروح الذي يرسله ينبغي كذلك أن ينزل (إشعيا 32: 15 مدى 3: 16، 1 بطرس 1:12). كذلك "الكلمة" يرجع أليه بعد أن يتمم عمله (اشعيا 55: 10، حكمة 18: 15). والملائكة أنفسهم، الذين يسكنون السماء مع الله (1 ملوك 22: 19، أيوب 1: 6، طويا 12: 15، متى 18: 10) ينزلون لتمموا رسالتهم (دانيال 4: 10، متى 28: 2، لوقا 22: 43) ويصعدون ثانية بعد ذلك (قضاة 13: 20، طوبيا12: 10). صعود، ونزول بها يقوم الرباط بين السماء والأرض (تكوين 28: 12، يوحنا 1: 51). أما المسافة بالنسبة لبني البشر ففي حدَ ذاتها يستحيل عبورها. فلكلام عن الصعود إلى السماء يعادل التعبير

عن البحث عما لا يطال (تثنية 30: 12، مزمور 139: 8، أمثال 30: 4، باروك 3: 29)، هذا إن لم يكن ادّعاء كبرياء جنونية (تكوين 11: 4. إشعيا 14: 14، رميا 51: 53، أيوب 20: 6 متى 11: 23). إنه ما يزال أمرا كبيرا أن تصعد صلواتنا إلى السماوات (طوبيا 12: 12، سيراخ 35: 16- 17، أعمال 10: 4) وأن يسمح الله بمقابلة البشر على جبال، حيث هو ينزل وهم يصعدون، مثل جبل سيناء (خروج 19: 20) أو جبل صهيون (إشعيا 2: 3، 4: 5). فبعض المختارين فقط كأخنوخ (تكوين 5: 24، سيراخ44: 16، 49: 14)، أو إيليا (2 ملوك 2: 11، سيراخ 48: 9- 12، 1 مكابين 5: 58)، نالوا الإنعام بأن يختطفوا إلى السماء بالقدرة الإلهية. وفي دانيال 17: 13، نحو "القديم" من الأيام يتم مجيء أبن الإنسان. وهذا المجيء يشير أيضا إلى صعود، وإن كانت نقطة بدايته تظل سرية، وقد لا يمثل غمام السماء هنا مركبة، بل مجرد إطار للجمال الفني للمسكن الإلهي.

ثانياً: صعود المسيح إلى السماء

أن يسوع, طبقا لترتيب الكون هذا. كما وردفي الكتاب,قد رفع في القيامة إلى يمين الأب (أعمال 2: 34, رومة 8: 34, أفسس 1: 20- 21، 1 بطرس 3: 22 راجع مرقس12: 35- 37//, 14: 62//),حيث كان يجلس على العرش كالملك (رؤيا 1: 5، 3: 21، 5: 6، 6: 17) فكان ولابد أن "يصعد" إلى السماء,ولذا فأن صعوده يبدو في تأكيدات الأيمان الأولي ,ليس ظاهرة معتبرة لذاتها, بقدر ما هي تعبير لابد منه عن مجد المسيح السماوي (راجع أعمال 2: 34, مرقس 16: 19، 1 بطرس 3: 22). ألا أنه مع التقدم في ظهور الوحي وتفسير الأيمان ,فقد أتخذ الصعود ذاتية خاصة لاهوتية وتاريخية ,متميزة أكثر فأكثر.

.1نزول ثم صعود:

بينما كان وجود المسيح السابق في فجر الإيمان مضمراً، فقد أخذ ينجلي شيئاً فشيئاً. وساعد ذكر وجوده السابق في الكتب المقدسة، على تلمس كينونته السابقة. قبل أن

يعيش على الأرض يمكن القول إنه كان عند الله كابن، و"كلمة"، وحكة. وعليه فنَ ارتفاعه السماوي لم يكن نصرا لإنسان رفع إلى مرتبة إلهية، كما قد يوحي بذلك تعليم بدائي عن المسيح (أعمال 2: 22- 36، 10: 36- 42)، وإنما هو عودة إلى العالم السماوي الذي منه سبق ونزل. إن يوحنا هو الذي عبّر بوضوح تام عن هذا القول من السماء (يوحنا 6: 33 و38 و41- 42 و50- 51 و58)، وأقام العلاقة بينه و بين الارتفاع ثانية بالصعود (يوحنا 3: 3- 1، 6: 62). وأما الرسالة إلى رومة 10: 76) فلا يمكن الاستشهاد بها هنا، لأن الحركة الواردة فيها على أنها لاحقة للنزول بالتوحد، هي في حقيقتها ارتفاع من جديد من ملكوت الأموات، أكز منه صعود إلى السماوات. وبالعكس في أفسس 4: 9- 10 تعرض رحلة أطول، حيث النزول إلى مناطق الأرض السفلية (أو إلى الأرض؟) يليه صعود يجعل المسيح فوق كل السماوات. وهذه الرحلة ذاتها هي التي تفرضها تسبيحة فيلبي 2: 6- 11.

.2نصر على المستوى الكوني:

وثمة دافع آخر قد دعا إلى اعتبار الصعود مرحلة من مراحل التمجيد، متميزة عن القيامة" والجلوس السماويَ، ألا وهو إيجاد تعبر أفضل للدلالة على تسامي المسيح على الكون. فلما كانت بدعة الكولسيين قد تعرضت لإنزال المسيح إلى مرتبة المأمور الذي عين من بين مصاف الملائكة، فقد اضطر بولس إلى أن يعيد القول بأكثر صراحة بما سبق وقاله عن نصر المسيح على القوات السماوية (1 كورنتس 15: 24) فأكد لنا هذا النصر قد سبق واكتسبه المسيح بالصلب (كولسي 2: 15). وأنه منذ الآن يجلس على العرش في السماوات. فوق تلك القوات، مهما كان من مركزها (أفسس 1: 20- 21). وهو حينئذ يستغل المزمور 68: 9 1، ليبين أن ارتفاع المسيح فوق السماوات كان ليتقلد السيادة على الكون،الذي هو "يملأه" (أفسس4 :10) مثلما "يجمعه" (أفسس 1: 10) بصفة رئيسية. إن هذا المستوىَ الكوني يظهر و تسبيحة تيموتاوس3: 16: فالارتفاع إلى المجد يأتي بعد الظهور للملائكة والمعالم. وتصور الرسالة إلى العبرانيين بدورها صعود المسيح في ضوء

نظرتها لعالم سماوي تقوم فيه حقائق الخلاص، ونحوه تتجه مسيرة البشر. إن الكاهن الأعظم، لكي يجلس هناك عن يمين الله (عبرانيين 1: 3، 8: 1، 10: 12- 13، 12- 2) فوق الملائكة (1: 4- 13، 2: 7- 9)، صعد أول الجميع، مجتازاً لسماوات (4: 14)، ومخترقاً فما وراء الحجاب (6: 19- 20) إلى القدس الحقيقي، حيث يشفع فينا في حضرة الله (9: 24.(

.3ساعة الصعود:

إن ارتفاع المسيح إلى السماء،الذيَ يتميز عن الخروج من القبر كمظهر كوني كان ينبغي أن يكون منفصلاً عن5، بحكم ضرورة تربوية تقتضي التحدث في إطار الزمن البشري، عن حادث يفوق الزمن، وأيضاً من أجل حساب فترة الظهورات. لا شك أن شيئاً لا يمنع بل كل شيء، يفرض أن يسوع من أجل أن يظهر ذاته لتلاميذه، قد رجع. من عالم المجد الذي كان قد دخله منذ لحظة قيامته. فإننا في الواقع لا نفهم جيداً أين يمكن أن يقيم في الفترة التي تخللت هذه الظهورات. فما بينه لهم أنما هو فعلاً حالة دخوله في مجده. ولذا يبدو أن متى الإنجيلي يتصوَر الأمور على هذا النحو: إنه لا يتكلم عن الصعود، ولكن إذ يسوع يكشف السلطان الذي يتمتع به في السماء وعلى الأرض (متى 28: 18)، يدعنا فهم أن تقلَده العرش السماوي كان قد تم فعلاً عند لحظة ظهوره على جبل الجليل. ويعلم يوحنا الشيء عليه بطريقة أخرى: فإذا كان يسوع ينبه تلاميذه بواسطة مريم المجدلية. إلى أنَه يصعد إلى الآب (يوحنا 20: 17). فمعنى ذلك أنه عندما سيظهر لهم في تلك الليلة عينها (20: 19)، سيكون قد صعد ثم نزل. فهذه الفترة الفاصلة بين القيامة والصعود والتي لا تتعدى بشكل الساعات لها هدفها التربوي، فتتيح ليسوع أن يفهم مريم المجدلية أنه إنما يدخل حالة جديدة، حيث علاقاته فيما مضى (قارن 2: 17 و1: 2، 12: 3) ستكون مصطبغة بصبغة روحانية (6: 58، 6: 62). وفي نصوص أخرى، يتميز وقت الصعود عن وقت القيامة أكثر من ذلك. فنص لوقا 24: 50- 51، الوارد ما بعد الآيات 13 و33 و36 و44 يعطي انطباعا ما بأن الصعود يحدث في مساء أحد الفصح، بعد محادثات متنوعة ليسوع مع تلاميذه. وفي خاتمة مرشح 16: 19،

المدينة إلى حد كبير بالتبعية للوقا ,يرد عرض الصعود عقب ظهورات متلاحقة، لا نعلم كانت استغرقت يوماً واحداً أو أكثر. وأخيراً بحسب أعمال 1: 3- 11، في ختام الأربعين يوماً التي حدثت خلالها ظهورات ولقاءات يترك يسوع ذويه ويصعد إلى السماء. فالصعود كما ترويه هذه النصوص الثلاثة، يهدف بوضوح إلى إنهاء فترة الظهورات، وليس وصف دخول المسيح الأول في المجد، بعد فترة متراوحة يتعذر تفسيرها. وإنما يرمي بالأحرى إلى بيان انطلاقه الأخير، الذي يضع حدا نهائيا لظهوره على الأرض. وعدم التأكيد في تحديد هذه الفترة مرجعه ملابسات الحادث. فعدد الأربعين يوما قد تحدد في أعمال سن بالنسبة إلى الخمسين يوماً الخاصة بالعنصرة. فلئن كان يسوع يصعد إلى السماء نهائياً، فلكي كان يرسل روحه إلى السماء: ليحلّ محلّه من بعد لدى التلاميذ. وإن تنوع التليم في النصوص المقدسة ليدعو إلى كشف جانبين في هذا السر مترابطين ولكن متميزين: فمن جهة تمجيد المسيح في السماء تمجيدا متطابقا مع قيامته، ومن جهة أخرى انطلاقه لأخرى بعد فترة ظهورات، انطلاقا وعودة نحو الآب، كان الرسل شهوداً لهما على جبل الزيتون، فتقرر الاحتفال بهما بنوع خاص في العيد الطقسي للصعود.

4.كيفية الصعود:

إن أعمال 1: 9 هو النص الوحيد المعتمد الذي يصف نوعاً ما ارتفاع يسوع إلى السماء. وفي رقة تعبيره البسيط تأكيد لأنه لم يقصد به تصوير دخول المسيح الأول إلى المجد. إنه تصوير في غاية الاعتدال، لم يكن ليتأثر قط بصور الاحتفالات بتمجيد الأبطال الوثنيين، مثل رومولس ومترا، ولا حتى بسابقة ارتفاع إيليا في الكتاب. ولأن ورد ذكر السحابة، المأثورة في حالات تجلي الله، مع كلام الملاك شرحاً للمشهد، إلا أن النص ينأى عن وصف السر وصفا واقعياً غير لبق، على نحو ما سوف تختلق بعض الكتابات المنحولة، و إما يقتصر على المعطيات الضرورية لأداء المعنى. إلا أن ذلك لا يعني أن هذا المشهد، المحدّد مكان حدوثه على وجه الدقة على جبل الزيتون، لا يعتبر بمثابة تذكار تاريخي، أو نوعاً من الاختبار الحسي لعودة يسوع إلى الله منحه لتلاميذه. القصد من تدوين هذه الرواية ليس قطعا

وصفاً لنصر قد تم فعلاً منذ لحظة القيامة، بل تعليم بأن القائم من الأموات، بعد أن قضى فترة معيّنة في لقاءات ودية مع تلاميذ5، قد قطع حضوره الظاهر في العالم، على أن يعيده بالتالي آخر الأزمنة.

ثالثاً: الصعود، توطئة للمجيء الثاني

إن "يسوع هذا الذي رفع عنكم سيعود كما رأيتموه وهو ذاهباً إلى السماء" (أمثال 1: 11). وهذه العبارة الملائكية، فضلاً عن كونها تفسّر ملابسات الصعود، تقيم ارتباطاً عميقاً بين ارتفاع المسيح إلى السماء وبين عودته ثانية في آخر الأزمنة. ولما كان الناس ينتظرون هذه العودة، فإن مقام المسيح في السماء، وهو نهائي في حدّ ذاته فيما يخصه، إنما يظل مرحلة انتقالية فيما يتعلق بتدبير الخلاص العام: فهو يبقى محتجباً في البشر إلى حين ظهوره الأخير (كولوسي 3: 41) عند التجديد الكلي الشامل (أعمال 3: 21، 1 تسالونيكي 1: 10). حينذاك سيأتي كما انطلق (أعمال 1: 11)، نازلاً من السماء (1 تسالونيكي 4: 16، 2 تسالونيكي 1: 7) على الغمام (رؤيا 1: 7، راجع 14: 14- 16)، بينما يصعد مختاروه لملاقته، هم أيضا على غمام (1 تسالونيكي 4: 17)، مثلما ضل من قبل الشاهدان في الرؤيا (رؤيا 11: 12). ويرد باستمرار العرض الكوني عينه. الملازم لمخيلتنا البشرية، موجزاً في كل حال إلى أقصى حد. على أن ما نراه، ثابتا ثبوتاً عميقاً استنتاجا من كل هذه المسائل، هو أن المسح بانتصاره على الموت، قد أسس تدبيراً جديدا للحياة لدى الله. فقد دخل هو أولاً تلك الحياة، ليعذ لمختاريه مكاناً، ثم يأتي ويأخذهم إلى هناك ليكونوا على الدوام معه (يوحنا 14: 22).

رابعا: الروحانية المسيحية للصعود

إن على المسيحيين وهم في انتظار تلك الساعة، أن يظلوا متحدين بفضل الإيمان وأسرار الكنيسة، بسيدهم الممجّد. فهم منذ الآن، وتد أقيموا (قيامة) من الموت، بل وجلسوا في السماوات معه (أفسس 2: 6)، يسعون "للأمور التي في العلا"، لأن

حياتهم الحق "محتجبة مع المسيح في الله" (كولسي 3: 1- 3)، ومدينتهم كائنة في السماوات (فيلبي 3: 20). والبيت السماوي الذي ينتظرهم، والذي يتطلعون إلى ارتدائه (2 كورنس 5: 31)، ما هو إلا المسيح الممجّد نفسه (فيلبي 3: 21)، "الإنسان السماوي" (1 كورنتس 15: 45- 49). من هنا تنع روحانية الصعود متكاملة، مؤسسة على الرجاء، لأنها تجعل المسيحي يحيا منذ الآن في حقيقة العالم الجديد الذي يملك المسيح فيه. على أن المسيحي ليس لذلك كل منسلخاً عن العالم القديم الذي لا يزال يضمه، بل بالعكس، له رسالة وقدرة على أن يحيا فيه بطريقة جديدة، تحرك العالم نحو تحول المجد الذي يدعوه الله إليه.

صلاة

أولاً: الصلاة في تاريخ إسرائيل

.1موسى:

.2ملوك وأنبياء:

ثانياً: المزامير صلاة الجماعة

.1الصلاة الجماعية والصلاة الشخصية:

.2صلاة المحنة:

.3الصلاة الواثقة:

.4الصلاة بحثاً عن الخير الحقيقي:

.5كتاب المزامير، صلاة يسوع:

ثالثا: الصلاة كما يعلمها يسوع

.1الأناجيل الازائية:

.2يقدم يوحنا:

رابعا: صلاة يسوع

.1صلاته ورسالته:

.2صلاته وآلامه:

.3صلاة وقيامته:

.4مساء العشاء الأخير:

خامساً: صلاة الكنيسة

.1الجماعة:

.2القديس بولس:

آ) جهاد:

ب) الصلاة الرسولية:

ج) الشكر:

د) الصلاة بحسب روح الابن:

أولاً: الصلاة في تاريخ إسرائيل

إن الميزة الثابتة في صلوات العهد القديم هي على الأرجح ارتباطها المباشر بالأحداث: تنبع انطلاقاً مما حدث، أو يحدث، أو لكي يحدث شيء ما، حتى يمنح الله خلاصه للأرض. فمضمون صلاة إسرائيل يحدّد صلتها بالتاريخ. والتاريخ المقدس من جهته مطبوع على الصلاة: المدهش أننا نلاحظ كيف تبدو الفترات الحاسمة من هذا التاريخ مقرونة بصلاة الوسطاء أو الشعب بأسر5، استناداً إلى معرفة قصد الله، طلباً لتدخله في اللحظة الراهنة. وسنكتفي بسرد بعض الأمثلة عن تلك الصلاة، التي تمهّد لمجيء صلاة المسيح وصلاة الكنيسة مصدقة عليها.

.1موسى:

إن صورة موسى غالبة على سائر وجوه المصلين في العهد القديم. وتعتبر صلاته نموذج لصلاة التشفع. فهي بذلك المقدّمة لصلاة يسوع. فمراعاة له يخلص الله الشعب (خروج 33: 17). إذ إن موسى يتميز عن الشعب هذا (32: 10، 33: 16). وإن صلاة موسى تحمل طابعا درامة (32: 32). وحججها تسير خط كلٍّ

تضرع. ابتهال لمحبة الله: "هذه الأمة هي شعبك" (33: 13، راجع 32: 11، عد د 11: 12) إلى ألتماس عدالة الله وأمانته: "فلتعرفك الأمم تذكَر أفعالك السابقة" واعتماد على مجد الله: "ماذا عسى أن يقول الناس إذا أنت تخليت عنها" (خروج 32: 11- 14). ومن الصلاة أيضاً، ومن عمقها في التأمل يحدث تحولا لمصلحة الآخرين (34: 29- 35)، ينبع عمل موسى التشريعي وأخيرآ فإن المجموعة المنسوبة إلى موسى تحفظ ذكرى نوع من الصلاة المعرضة للفساد "تجربة الله ". فترى الصلاة قد تنحدر مع الشهوات، بعكس نداء النعمة الذي يتجه نحو تحقيق تدبير الله. ففي حادث "مريبا" وحادث "السمان" يضعون الله موضع التجربة (خروج 6 1: 7، مزمور 78، 106: 32)، بمعنى أنه يقال له: "سوف نؤمن إذا حققت إرادتنا" (راجع يهوديت 8: 11- 17) إنها حقاً الصلاة المضادة.

.2ملوك وأنبياء:

إن لبشارة بالمسيح الآتي بلسان النبي ناتان قد أثارت لدى داود صلاة خلاصتها " افعل كما قلت " (2 صؤيل 7: 25، رجع 1 ملوك 8: 26). وكذلك سلمان وهو يدشن الهيكل. يشمل في صلاته كل الأجيال المقبلة (خدمة تكريس الكنائس: 1 ملوك 8: 10- 61)، وعنصر الندامة يغلب عليها (1 ملوك 8: 47)، وهو شعور نصادفه بعد تقويض الهيكل(باروك 2: 1- 3: 8 نحميا 9). وقد حفظت لنا صلوات أخرى للملوك (2 ملوك 19: 15- 19، 2 أيام 14: 10، 20: 6- 12، 23: 12 و18). والأرجح أن الصلاة من أجل الشعب كانت تدخل ضمن مهام الملك الرسمية. وإن قدرة ابراهم على التشفع (تكوين 18 :22- 32) هي التي كانت سبباً في دعوته نبيا (20: 7). وكان الأنبياء رجال صلاة (إيليا: 1 ملوك 18: 36- 37. راجع يعقوب 21: 17- 18). وكانوا على نحو صموئيل (راجع أرميا) و عاموس (عاموس7: 1- 6). و بخاصة أرميا، من المتشفعين. وسوف يعتبر التقليد أنَ هذا الأخير هو "الذي يكثر الصلوات من أجل الشعب" (2 مكابيين 15: 14). إن مهمة المتشفع تقَتضي إدراكا كاملا في نفس الوقت للفارق المميز والعلاقة الرابطة بين الفرد وجماعته. وإن هذا الإدراك (راجع أيضا أرميا 45: 51) هو الذي الثراء على

صلاة أرميا من عدة أوجه لصلاة موسى. ولكن مع الوفرة الغزيرة في سرد الأمثلة فتارة يطلب الخلاص للشعب (10: 23، 14: 7- 9 و19- 22، 37: 3...)، فيتبنى آلامه (4: 19، 8: 18- 23، 14: 17- 18)، وتارة يشكو منه (15: 10، 12: 1- 5)، بل يصرخ طالبا الانتقام (15: 15، 17: 18، 18: 19- 23) وأخرى يحنّ على مصيره (20: 7- 11...). وكثيرا ما تشبه هذه الصلوات شكلاً ومضموناً مع مجموعة المزامير. ونرى كذلك عزرا ونحميا يصليان في آن واحد لأجل نفسيهما- ولأجل الأخرين (عزرا 9: 6- 15، نحميا 1: 4- 11). وكمان المكايون فيما بعد لا يشرعون في المعركة دون أن يصلوا (1 مكابيون 5: 33، 11: 71، 2 مكابين 8: 29، 15: 20- 28). وهكذا فإن أهمية الصلاة الشخصية بصيغتها التعبيرية لا تنفك تتّضاعف في الكتب المقدسة اللاحقة للسبي التي تحمل شهادة ذات قيمة عالية (يونان 2: 3- 10، طوبيا 3: 11- 16، يهوديت 9: 2- 14، استير4: 17). وقد كتبت هذه الصلوات لتقرأ في سياق عرض كما يمكن بعد ذالك اعتبارها صلاة خاصة، والكنيسة تشجع على ذلك. غير أن الهدف الذي توخاه واضعو المزامير تأليف مجموعة تضمها، هو أن يتخذ هذا العرض بمثابة صلاة. وما من صلاة لإسرائيل يمكن مقارنتها بكتاب المزامير. بسبب ما يمتاز به من طابع عالمي.

ثانياً: المزامير صلاة الجماعة

إن عجائب يهو (مزمور 104...)، ووصاياه (مزمور15: 81...)، والنبوات (مزمور 50...)، والحكمة (مزمور 37...)، والكتاب المقدس برمته، يصبّ في المزامير أسوة بالروافد في النهر، فيتحول فيها إلى صلاة ودعاء. وإن الوحدة في صلاة الشعب المختار، هي التي سادت صياغة هذا الكتاب، كما أدّت بالكنيسة إلى تبنيه. والله وهو يعطينا مجموعة المزامير، يضع على أفواهنا العبارات التي يرغب في سماعها منا ويبيّن لنا أبعاد الصلاة.

.1الصلاة الجماعية والصلاة الشخصية:

كثراً ما نجد أن الأمة هي التي تبهج أو تتذكر أو ترثي "نذكر"، إلى متى؟ (مزمور 44، 74، 77). وكذالك تفعل جماعةَ الأتقياء (مزمور 42: 5, أناشيد الصعود...). والهيكل الحاضر أو البعيد، المكان الذي تدوي فيه صلاة الجماعة، كثيراً ما يرد ذكره في هذا المقام (مزمور5: 8، 28: 2 و4، 8: 10 ...). ويعتمد المصلون على الأبرار (مزمور 119: 63) , ويتّخذون منهم حجة :ينبغي أن لا يفقدوا الإيمان إذا ما شاهدونا ونحن نسقط (مزمور 69: 7)، وإذا ما استجيب لنا فسيخبرون (مزمور 22: 23- عبرانيين 2: 12). إن كتاب المزامير، رغم ما فيه ت ترديد لبعض العبارات, لا يعتبر بمثابة مجرّد مجموعة صيغ أو عبارات مراسم. فطابع التلقائية الظاهر فيه يدل على صدوره عن اختبار شخصي. وفضلا عن الصلوات الفردية الصرفة فإن المكانة فان المكانة المخصصة للملك بالذات هي الدليل على الأهمية المتساوية المقررة للفرد وللجماعة: فالملك هو من حيث المركز السامي شخص وحيد، وفي نفس الوقت تجد الجماعة فيه رمزها الحي. وإسناد كتاب المزامير في العرف إلى داود، الذي كان أول تلا المزامير ليشير إلى علاقته بصلاة شفاعة يسوع ابن داود.

.2صلاة المحنة:

إن صلاة المزامير تنطلق من الحياة في أوضاعها المختلفة. فقليلاً ما يشتمَ منها رائحة صلاة العزلة (مزمور 55: 7 , 11: 1) وكثيرا ما تردَد على آذاننا ضوضاء الميادين العامة وضجيج ساحات الحروب (مزمور 55: 59 , 22: 13- 14 و17) وهذا من شأنه أن يضفي على نصها صخباً لا يتوقعه البعض في كتاب صلوات. ولئن استدعى فيها الإنسان الله بالصراخ والزئير (مزمور 59: 4، 6: 7، 22: 2، 102: 6)، فذلك لأن الخطر الداهم يحيق به من كل جانب، ولأنه يحتاج إليه تعالى بكل كيانه روحاً وجسداً (مزمور 63: 2). والجسد بكل ما يصيبه من فرد وترح، يشغل في هذه الصلاة الحيز ذاته الذي يشغله في الحياة (مزمور 22: 38...). إن صاحب المزامير يبحث عن كل الخيرات: بالعبرية " طوب" (مزمور 4)، ولا ينتظرها إلا من الله. ومن حيث إنه لا يتخلّى لا عن العيش مع الله ولا عن

مواصلة مسيرة الحياة الدنيا، فهو يستعد لاختباره في بوتقة المحنة. ونحن لا نستطيع أن نفهم صلاته خارج هذا التطلّع , اختبار أسلوب الله خلال دروب الحياة التي سلكها الإنسان. إن صرخات التضرع تنطلق من اللحظات التي يكون فيها انتظار الإيمان معرّضاً للتجربة: هل قصد الله بالنسبة للفرد أو بالنسبة للشعب تعرّض للفشل أم لا؟ إن محيط المتضرع يجهل الصلاة (مزمور 53: 5)، وهم يتابعونه سائلين: "أين إِلَهُكَ؟" (مزمور 42: 4). وهو بدوره يسائل نفسه (مزمور 42، 43، 73). وإن يقينه ليس من أنواع اليقين الذي لا تستطيع الحياة أن تسلب منه شيئاً ولا تضيف إليه شيئا. هذا ما يفسّر المواضع التي تكون فيها البراءة ساطعة من ذاتها، ليس لمجرد المجاملة، ولكن أمام حالة الخطر، ولأن العدو الحاضر متربعاً دائماً، ينكرها (مزمور 7: 4- 6، 26).

.3الصلاة الواثقة:

العبارة التي تتردد في صلاة المزامير بالعبرية "بطح" ومعناها الثقة(مزمور 25: 2، 55: 24...). وهذه الثقة بالله وبعنايته التي تنتقل من الضحك. إلى الدموع وبالعكس (مزمور 23: 4، 116: 10، 119، 143)، تتراوح بين التوسل ورفع الشكر، بل يشكر المرء قبل أن يستجاب (مزمور 2: 25- 27، 0 14: 4 1، راجع يوحنا 11: 41). وما ينطوي على الحمد، قط يشكّل جزءا هاما من كتاب المزامير. الشبان الثلاثة الذين يحمدون الله ثلاثتهم معا، في أتون النار يمثلون وضعاً عاماً في كتاب المزامير.

.4الصلاة بحثاً عن الخير الحقيقي:

في انتظار الخير، أيا كان.الذي يطلب من الله. على الإنسان أن يتعالى على نفسه فيكتشف أن الله يعطي ذاته بإعطائه هذا الخير المطلوب. وصلاة المزمور تعلن فرح الإنسان وهو يعيش تحت نظر الله، ويكون معه، ويسكن في بيته (مزمور 16: 23، 25: 14، 65: 5، 91، 19- 1: 23 35). غير أننا لا نستطيع أن نجزم أن هذه

الصلاة قد تغذّت بالرجاء في أن يرفع الله الإنسان إلى حياته ذاتها، ولكن يبدو أن هناك إحساسا بهذه الهبة المجانية (مزمور 73: 24- 26، 16). والإنسان الذي شكَّل نفسه تبعاً لصلاة المزامير يكون مهيئاً لتقبل هذه الهبة، وسوف يجد في المزامير ما يعبر عن هذا الاختبار.

.5كتاب المزامير، صلاة يسوع:

إلا آن الوحي بيسوع سوف يسمح بتحوّل وبإكثار غنى آمال صاحب المزامير. غير أنه لن يقضي على جذور هذه الآمال في أوضاع معيشتنا الإنسانية. ومن جهة أخرى فيمكن تطبيق المزامير بالشبة إلى المسيح قبل أن تحول في الآمال. فسوف تصبح المزامير صلاته الشخصية (راجع متى 26: 30)، وسوف ينشأ هو ويتكون بها، شأنه شأن جميع المحيطين به. فهل التقوى إذا ما رغبت في أن "تتعلم من هو المسيح" (أفسس 4: 20) يجوز لها إهمال هذا السند الأساسي؟

ثالثا: الصلاة كما يعلمها يسوع

إن ابن الله بتجسده يرتكز وضعه وسط طلبات البشر المتواصلة. وهو يغذيها بالأمل عندما يستجيب لها، وفي ذات الوقت يثني على الإيمان ويشجعه أو يهذبه (لوقا7: 9 ,متى 9: 22 و29، 15: 28)، وعلى أساس وضع معيشته يمتد تعليمه أولا إلى الأسلوب الذي يتبع في الصلاة، أكثر منه إلى ضرورة الصلاة: "إذا صليتم فقولوا... " (لوقا 11: 2.)

.1الأناجيل الازائية:

إن الصلاة الربانية تعتبر قلب هذا التعليم (لوقا 11: 2- 4، متى 6: 9- 13). وتكون حالة المصلي مستمدة كلها من الابتهال إلى الله بصفته أب، بما يعذ امتداداً للألفة المكفولة بالمزامير، بل يفوق عليها (مزمور 27: 10، 103: 13، راجع إشعيا 63: 16، 64: 7). وهذا الابتهال هو فعل إيمان، وهبة ذات، من شانها

إدخال الإنسان في نطاق المحبة. فالصلاة تلازم خط صلاة العهد القديم تماما، فتقدم الاهتمام بقصد اللهِ على أي اعتبار آخر. الاهتمام باسمه وبملكوته (راجع متى 9: 38)، وبتحقيق إرادته. ولكنها صلاة تطلب أيضا هذا الخبز (الذي يقدّمه في ش الأفخارستيا)، ثم المغفرة بعد إتمام المصالحة مع أبناء هذا الأب الواحد، وأخيراً تطلب عدم الانزلاق في محن الزمن المقبل. أما التوصيات الأخرى فهي بمثابة الإطار للصلاة الربانية أو التكملة، وتذكر كثيرا الآب. والانطباع الغالب فيها هو أن التيقّن من استجابة الصلاة يكون منبع الصلاة وشرطها (متى 18: 19، 21: 22، لوقا 8: 50). ويعبّر مرقس عن ذلك بصورة مباشرة تماماً: "من لا يشكّ في قلبه بل يؤمن بأن ما يقوله سيكون ،يتم له ذلك" (مرقس 11: 23، راجع 9: 23 وخاصة يعقوب 1: 5- 8). فمن يكن متيقّناً، ة دلك لأنه يدعو الآب (لوقا 11: 13، متى 7: 11). وإن العمق الباطني يعتمد على حضور الآب الذي يرى في الخفية (متى 6: 6، راجع 6: 4- 18): لا ينبغي أن يكثر المصلي من الكلام أو يطيله عبثاً (متى 6: 7) كأن الله بعيد عنه، كما كان شأن بعل الذي سخر منه إيليا (1 ملوك 18: 26- 28), في حين أن الله هو أبونا. والصفح (مرقس 11: 25//، متى 6: 14). والصلاة في اتحاد مع الأخوة. (متى 18 :19)، وتذكّر الإنسان خطاياه في صلاة كلها ندامة (لوقا 18: 9- 14). يجب المداومة على الصلاة (لوقا 18: 1، راجع 11: 5- 8): فلا بدّ وأن نختبر مواظبتنا وأن نظهر يقظة قلوبنا. لقد علمنا يسوع أننا في حاجة كلية إلى الصلاة في إطار الأزمنة الأخيرة (لوقا 18: 1- 7)، وقد جعلتنا آلامه قريبة. وإلا فسوف تغرقنا "جميع الأمور التي ستحدث" (لوقا 21: 36، راجع 22: 39- 46). وتنتهي الصلاة الربانية بالتضرع إلى الله كي ينقذنا من تجربة الأزمنة الأخيرة التي يتعذّر تحملها، بالتضرع إلى الله كي ينقذنا من تجربة الأزمنة الأخيرة التي يتعذر تحملها

.2يقدم يوحنا:

في تناسق كبير خطة الله التربوية في الصلاة، أي الانتقال من صلاة الطلب إلى الصلاة الحقيقية، ومن الرغبة في عطايا الله إلى الرغبة في أن يهب الله ذات5، كما

كان يقرأ من وقته في كتاب المزامير. فهكذا نرى المرأة السامرية تقاد من رغبتها الخاصة نحو الرغبة في عطاء الله (يوحنا 4: 10)، والجمهور يقاد نحو "الغذاء الباقي للحياة الأبدية" (يوحنا6: 27). لذلك فليس الإيمان شرطاً فقط للصلاة، إنه نتيجتها ومفعولها: فالرغبة في الوقت نفسه تستجاب وتتنقى (يوحنا 4: 50 و53، 11: 25- 27 و45).

رابعا: صلاة يسوع

.1صلاته ورسالته:

ليس في الإنجيل ما يكشف أن الصلاة ضرورة مطلقة، أفضل من المكانة التي تحتلها في حياة يسوع. إنه يصلّي كثيراً على الجبل (متى 14: 23)، وحده (المرجع السابق) على انفراد (لوقا9: 18)، حتى بينما "جميع الناس يطلبونه" (مرقس 1: 37). وليس من الصواب اعتبار هذه الصلاة قاصرة على مجرد الرغبة في الخلوة الصامتة بالآب: إنها تتعلق برسالة" يسوع أو بتربية تلاميذ5، كما ورد في أربع إشارات إلى الصلاة، اختص بها لوقا: عندما اعتمد يسوع (3: 21)، وقبل اختياره الإثني عشر (6: 12)، وعند التجلّي (9: 29)، وتجل أن يعلّم الصلاة الربانية (11: 1). لقد كانت صلاته هي السر الذي اجتذب إليه أشد الناس قرباً منه والذي يعمل على إدخالهم فيه أكثر فأكثر (9: 18). فالصلاة تتعلق بهم: وقد صلّى من أجل إيمان ذويه 6, والعلاقة بين صلاته ورسالته تبدو جلية واضحة في فترة الأربعين يوماً التي افتتح بها عمله في الصحراء لأنها تجدد في الأذهان مثال موسى مع تفوقها عليه. وهذه الصلاة محنة للمصلى، ويسوع سينتصر أكثر من موسى على مشروع الشيطان في أن يجرب الرب (متى 4: 7= تثنية 6: 16: مسّا)، وهو قبل اجتيازه فترة آلامه، يبين لنا أنواع المصاعب التي ينبغي لصلاتنا نحن أن ننتصر عليها.

.2صلاته وآلامه:

إن المحنة الفاصلة هي محنة النهاية، عندما يصلى يسوع ويريد أن يجعل تلاميذه يصلون معه على جبل الزيتون. هذه اللحظة تستوعب الصلاة المسيحية كلها: صلاة البنوّة: "يا أبتا "، والثقة: "إنك على كل شيء قدير"، وتجربة الطاعة حيث يردّ المجرّب مدحورا: "لا كما أنا أشاء، بل كما أنت تشاء" (مرقس 14: 36). صلاة مترددة مثل صلواتنا، في بحثها عن غرضها الحقيقي.

.3صلاة وقيامته:

لقد استجيبت صلاته آخر الأمر فوق ما كان متواً. كان تشجيع الملاك له (لوقا 22: 43) بمثابة الاستجابة الفوريّة من قبل الآب بالنسبة للّحظة الحاضرة، غير أن الرسالة إلى العبرانيين تبين لنا بيانا حاسما وجريئاً، إن القيامة هي التي استجابت لهذه البشريّة حقاً من جانب المسيح: وهو الذي في أيام حياته البشرية، رفع الدعاء والابتهال بصراخ شديد ودموع ذوارف، إلى الذي بوسعه أن يخلصه من الموت، فاستجيب طلبه لتقواه" (عبرانيين 5: 17). وإن قيامة المسيح وهي اللحظة الأساسية لخلاص الإنسانية، هي الاستجابة لهذه الصلاة من يسوع البشر الإل5، التي تستوعب كلّ الطلبات الإنسانية في تاريخ الخلاص (مزمور 2: 8: "سلني.("...

.4مساء العشاء الأخير:

هنا، وبعد أن قال يسوع من بين ما قال، كيف ينبغي أن تكون الصلاة، يصلي هو نفس5، إن تعليمه يعود إلى تعليم الأناجيل الإزائية فما يتعلق بالثقة في الاستجابة ا parresiaفي 1 يوحنا 3: 21، 5: 14). غير أن الشرط "باسمي" يفتح آفاقاً جديدة. فالمفروض الانتقال من الطلب الفطري إلى الصلاة الحق. وقول المسيح "حتى الآن لم تطلبوا شيئاً باسمي" (يوحنا 16: 24)، قد ينطبق بالتالي على كثير من المعمدين. فالصلاة " باسم " المسيح تفترض أكثر من صيغة معيّنة، كما أن تولي عمل ما باسم "شخص يقتضى قيام علاقة حقيقية معه. والصلاة في هذه الحالة لا تعني أن يقتصر الطلب على الأمور السماوية، بل أن يشاء الإنسان ما يشاءه

يسوع، ومشيئة يسوعٍ إنما هي إنجاز رسالته": أن يصبح اتحاده "بالآب أساسا لاتّحاده بالمدعوّين" ليكونوا واحداً كما نحن واحد: أنا فيهم وأنت فيّ (يوحنا 17: 22- 24). فأن نكون باسمه وأن نريد ما يريده يعني أن نعمل بوصايا5، وأولى هذه الوصايا تفرض المحبة المطلوبة. فالمحبة إذا هي كل شيء في الصلاة: شرطها ونهايتها. والآب يمنح كل شيء من أجل هذه الوحدة. وهكذا فما تؤكده الأناجيل المتقابلة من أن كل صلاة مستجابة يتأكد هنا الفائدة القلوب المتجدّدة، "دون ضرب مثل" (يوحنا 16: 29). إننا هنا أمام وضع جديد، مع أنه يحقّّق يوم يهوه، حيث "كل من يدعو باسم الرب يخلص" (يوئيل 5: 3- رومة 10: 13). فإن صلاة العشاء الأخير تعلن عن العهد المنتظر حيث تتناسب نعم السماء مع رغبات الأرض (هوشع 2: 23- 25، إشعيا 3: 19- 23، زكريا 8: 2 ا- 5 1، عاموس 9: 13). هذه هي صلاة يسوع التي تسمو بصلاتنا. فقلّما يقول " أصلّي ". وعامة يقول " أطلب "، ومرة واحدة: " أريد " (في آخر حياته: يوحنا 17: 24). هذه الصلاة تعبر عن شفاعته (الأبدية بحسب عبرانيين 7: 25)، وتكشف عن المضمون الداخلي سواء للآلام أو للعشاء السري، لأن الأفخارستيا هي عربون حضور" الله الكلي في عطائه وفي إمكانية التبادل تماما معه.

خامساً: صلاة الكنيسة

.1الجماعة:

تبدأ حياة الكنيسة داخل إطار صلاة إسرائيل. فإنجيل لوقا. ينتهي في الهيكل، حيث كان الرسل " يلازمونه... لته مسبّحين " لوقا 24: 53، أعمال 5: 12). وبطرس يصلي في الساعة السادسة (أعمال 10: 9). بطرس ويوحنا يذهبان لأداء الصلاة الساعة التاسعة (3: 1، راجع مزمور 55: 18: مما يدلَ على الترتب الطّقسي). والرسل يرفعون الأيدي نحو السماء (1 تيموتاوس 2: 8، راجع ا ملوك 8: 22، إشعيا ا: 15)، يقومون وأحياناً يجثون على الركبتين (أعمال 9: 40، قارن ا ملوك 8: 54). يرنّمون بالمزامير (أفسس: 19، كولسي 3: 16). "وكانوا يواظبون

جميعاً على الصلاة بقلب واحد" (أعمال 1: 14). وهذه الصلاة الجماعية التي لقام استعداداً لعيد الخمسين، تهيّئ من بعد ذلك لكل اللحظات الحاسمة في حياة الكنيسة من خلال أعمال الرسل: في اختيار البديل ليهوذا (1: 24- 26)، وفي إنشاء هيئه السبعة (6: 6)، والغرض منها تيسير أداء الصلاة بمعرفة الاثنى عشر (6: 4). وقد صلوا لكي يفرج عن بطرس (4: 3024)، ومن أجل المعمّدين على يد فيلبس في السامرة (8: 15). ونرى بطرس يصلي (9: 40، 10: 9)، وكذلك بولس (9: 11، 13: 3، 14: 23، 20: 36، 21: 5...). ويشير كتاب الرؤيا إلى صلاة الأنشاد التي كانت تؤديها الجماعة (رؤيا 5: 6- 14.(...

.2القديس بولس:

آ) جهاد:

يقرن بولس الألفاظ الدالّة على الصلاة، بعبارة "دون انقطاع"، أو "في كلّ حين" (رومة 1: 10، أفسس 6: 18، 2 تسالونيكي 1: 3 و 11، 2: 13، فيلمون 4، كولسي 1: 9)، أو "ليل نهار" (1 تسالونيكي 3: 10، 1 تيموتاوس 5: 5). فهو يتصور الصلاة على أنها جهاد: "جاهدوا معي بصلواتكم التي ترفعونها لله من أجلي" (رومة 15: 30، كولسي 4: 12). وهو جهاد يتفق مع الجهاد الرسولي (كولسي 2: 1). فهو "يصلي أكثر من الكثير" حتى "يرى وجه" أهل تسالونيكي (1 تسالونيكي 3: 10)، ويستخدم صيغة المبالغة ذاتها التي لا سبيل إلى ترجمتها، ليحدّد الطريقة التي بها يستجيب الله لنا (أفسد 3: 20)، فيقول "سألت الرب ثلاث مرات" (في 2 كورنتس 12: 8)، طالباً بأن يبعد عنه تلك الشوكة المغروسة في الجسد.

ب) الصلاة الرسولية:

هذا المثل الذي سردناه وحيد من نوعه. لأن في صلاته المرتبطة ارتباطاً لا ينفصم بالتدبير الإلهي الذي يتحقق خلال رسالت5، كل الطلبات الموضّحة صراحة تتعلّق

بملكوت الله الذي ينبغي العمل على نموَه. وهذا يستتبع رغبا ت ايجابية: جمع تبرعات من أجل أورشليم (رومة 15: 30 - 31)، أو الخروج من محنة (2 كورنتس 1: 11)، أو إطلاق حريته (فيلمون 22). فلهذه الأهداف ولغيرها (فيلبي 1: 19، 1 تسالونيكي 5: 25) يطلب بولس صلوات الآخرين، كما يذكر لأهل كولسي (4: 12) أن أَبَفراس يجاهد من أجلهم في الصلاة. إن الصلاة تبدو بوضوح في نظره وكأنها همزة الوصل في داخل جسد المسبح الجاري بناؤه (راجع أيضا يوحنا 5: 16.)

ج) الشكر:

نلاحظ باستمرار عند بولس التراوح التقليدي بين التضرع والحمد": "كلما صليتم وابتهلتم وحمدتم" (فيلبي 4: 6، راجع 1 تسالونيكي 5: 17- 19، 1 تيموتاوس 2: 1). وهو نفسه يستهل رسائله (باستثناء غلاطية و 2 كورنتس وذلك لأسباب دقيقة) بحمد الله على تقدم المرسل إليهم، ويعرض صلواته لكي يتمم الله نعمه عليهم (فيلبي 1: 9). ويبدو أن رفع الشكر يجلب معه سائر مقومات الصلاة: فبعد كل ما تلقيناه دفعة واحدة في المسيح يسوع، لا يمكننا أن نصلي إلا إذا بدأنا بالشكر على هذا العطاء، فنطلب أن نستطيع الشكر (2 كورنتس 9: 11- 15(

د) الصلاة بحسب روح الابن:

يأتي بولس بضوء دقيق عن دور الروح في الصلاة التي توحدنا بالثالوث الأقدس. وكما نفعل جميعنا الآن في ساعات الصلاة الطقسية؟ يرفع بولس صلواته، بالمسيح، إلى الآب. ويندر، أن يتّجه إلى "الرب" أي إلى يسوع (2 كورنتس 12: 8، راجع أفسس 5: 19، غير أنه في كولسي3: 16 ويوازى النص السابق، يتحدث عن "الله" بدلاً من الرب). غير أن الذي يجعلنا نصلي بالمسيح (أممي باسمه)، إنما هو خاصة روح التبني (رومة 8: 15). فبه، أسوة بيسوع، نقول "أبانا" خلال الصورة الألوفة "يا أبتا" وهو لفظ كان يهودي يخصون به آباءهم الأرضيين، والراجح أنهم لم

يستخدموه للآب السماوي. فهذا الامتياز لا يموت أن يمكن أن يأتي إلا من العلا: "إن الله أرسل في قلوبنا روح ابنه الذي ينادي يا أبتا" (غلاطية 4: 6، راجع مرقس 14: 36). وهكذا فإن الحاجة التي تشعر بها الإنسانية إلى تبرير صلاتها بالاستناد إلى مبادرة إلهية، تصبح مستجابة حقا: إنه في صميم صلاتنا، أكز بكثير من شعور بنوي، يقوم كائن هو أبن. لذلك وخلال ترددادنا (رومة 8: 26)، فإن الروح الذي يصلي فينا يصغي على صلاتنا الثقة (عبرانيين 4: 14- 16، يعقوب 4: 53) في وصولنا إلى الأعماق التي ينادينا الله فها، وهي أعماق المحبة. ونعلم كيف نسمّي هذا العطاء الذي هو أصل الصلاة وغايتها: إنه روح المحبة الذي قد أفيض علينا (رومة 5: 5) ومع ذلك نطلبه(لوقا 11: 13). ونطب به عالماً جديداً، حيث نثق في أننا سنجاب. ومن دونه نصلي "كما يصلى الوثنيون ". إن الصلاة بالروح تكون على نقيض الهروب، إنها دعوة نحو تلاقي السماء بالأرض: يقول الروح و العروس: تعال. .. آمين... تعال أيها الرب يسوع (رؤيا 22: 17 و 20.)

صليب

مقدمة

أولاً: صليب يسوع المسيح

1. عثار الصليب:

2. سر الصليب:

3. لاهوت الصليب:

4. الصليب ارتفاع نحو المجد:

ثانياً: الصليب علامة المسيحي

1. صليب المسيح:

2. الحياة المصلوبة:

3. الصليب عنوان مجد للمسيحي:

مقدمة

لقد مات يسوع مصلوباً، فأصبح الصليب، الذي كان أداة للفداء، مع الموت، والألم، والدم، أحد الأركان الأساسية التي تساعد على تذكيرنا بخلاصنا". إنه لم يعد عاراً، بل أصبح مطلباً، وعنواناً للمجد، للمسيح أولاً ثم للمسيحيين من بعده.

أولاً: صليب يسوع المسيح

.1عثار الصليب:

ففأنا ننادي بمسيح مصلوب، عثار لليهود وحماقة للوثنيين (1 كورنتس أ: 23). بهذه الكلمات يعبر بولس عن رد الفعل الطبيعي لكل إنسان يجد نفسه أمام صليب الفداء. تُرى، أيأتي الخلاص للعالم اليوناني الروماني عن طريق الصلب، عن هذا العذاب المعد للعبيد (راجعٍ فيلبي 2: 8)، والذي لم يكن موتا وخشيا فحسب، بل عارا أيضاً (راجع عبرانيين 12: 2، 13: 13)؟ ترى أيحصل اليهود على الفداء عن طريق جثة، تلك النجاسة التي كان يتحتم التخلص مها في أقرب وقت (يسوع 26:10 27،2 صموئيل 21: 9- 11، يوحنا 19: 31)، بواسطة محكوم عليه بالموت، معلَق على خشبة التعذيب، يحمل علامة اللعنة الإلهية على عاتقه (تثنية 21: 22- 23، غلاطية 3: 13)؟ على المجلجلة، كان لهو الحاضرين استهزاءً به، يدعوه إلى أن ينزل من على الصليب (متى 27: 39 44//). وأما عن التلاميذ، فيمكنا أن نتصور ردَ فعلهم المتوجَ خوفاً. أما بطرس، فلم يكن، رغم اعترافه تواً بأن يسوع هو المسيح، يتحمل ولا حتى الإنجار عن آلامه وموته (متى 16: 21- 23//، 17: 22- 23//): فكيف كان بمكنه أن يقبل بالصلب؟ ولذا فإن يسوع في عيشة آلامه يعلن بأن الجميع سيشكون فيه (متى: 26: 31)//

.2سر الصليب:

إذا كان يسوع، ومن بعده تلاميذه، لم يخففوا من عثار الصليب، فلأن سر ما خفياً كان يضفي عليه معنى. فقبل الفصح، كان يسوع وحده الذي يؤكد ضرورته تحقيقاً لطاعة مشيئة الأب (متى 16: 21//). وأما بعد العنصرة فيعلن التلاميذ بدورهم وقد أنيروا بمجد القائم من بين الأموات عن هذه الضرورة، واضعين عثار الصليب في مكانه الحقيقي في تدبير قصد الله. وإن كان المسيح قد صلب (أعمال 2: 23، 4: 10)، و"علق على خشبة" (5: 30، 10: 39)، عن طريق معثرة (راجع تثنية 21: 23)، فقد كان ذلك على الأرجح بسبب بغض إخوته. أما بعد أن أوضحت النبوة هذا الحادث، فإنه يكتسب بُعداً جديداً: فإنه يتمم "ما كتب عن مصير المسيح" (أعمال 13: 29). من أجل ذلك فإن الروايات الإنجيلية عن موت يسوع تحوي بين طياتها إشارات كثيرة إلى المزامير (متى 27: 33- 60//، يوحنا 19: 24 و28 و36- 37): "كان يجب على المسيح أن يعاني هذه الآلام" وفقا للكتب المقدسة، كما سيوضح ذلك القائم من بين الأموات لتلميذي عماوس (لوقا 24: 25 - 26.(

.3لاهوت الصليب:

لقد تلقَّى بولس عن التقليد الأصلي أن "المسيح مات من أجل خطايانا كما جاء في الكتب" (1 كورنتس15: 3). إن هذا المعطى التقليدي يقدم لتأمله اللاهوتي نقطة انطلاق، إذ إنه باعترافه بأن في الصليب الحكمة" الحقيقية، لا يريد أن يعرف إلا يسوع مصلوباً (2: 2). فبذلك تضيء لمعاناً حكمة تدبير الله؟ التي سبق و أعلن عنها العهد القديم (1: 19- 20). فمن خلال ضعف الإنسان تظهر قوةِّ الله (1: 25). وبفضل توسعه في هذه النظرة الأساسية يكشف بولس معنى لأوضاع الصليب ذاتها. فإذا ما "علّق يسوع على عود شجر" كملعون، إنما كان ذلك ليشترينا من لعنة الشريعة (غلاطية 3: 13). وأما جثتـه المعروضة على الصليب، وهو حسد شَبيه بجسدّ الخطئة"، فقد أتاحت لله أن "يحكم على الخطئة في الجسد" (روت 8: 3)، وبذا فأن صك الشريعة فقد نفذ، إلا أن الله في الوقت نفسه قد "ألغى الصك بتسميره على الصليب،وخلع أصحاب الرئاسة والسلطة " (كولسي 2: 14 - 15). وعلى هذا النحو فإن الله قد صالح كل الكائنات "بدم صليبه" (1: 20)، مزيلاً كل الانقسامات

القديمة التي كان سببها الخطيئة، وأقام السلام والوحدة بين اليهود والأمم، لكي لا يكونوا بعد إلا جسداً واحداً (أفسس 2: 14- 18). فيرتفع الصليب إذن فوق الحدود الفاصلة بين تدبيري العهد القديم والعهد الجديد.

.4الصليب ارتفاع نحو المجد:

إن الصليب في فكر يوحنا، لم يعذ مجرّد ألم أو مذلة فحسب -حتى ولو أنه كذلك تكون له قيمته بفضل تدبير الله ومفاعيله الخلاصية-، بل إنه منذ الآن يحقق مجد قد الله مقدماً. وعلى كل فإن التقليد السابق لم يكن لذكر الصليب، إلا ويشير بعده إلى تمجيد يسوع. ولكن بالنسبة ليوحنا، فإن يسوع ينتصر به فورا. وعندما يردّد للدلالة عليه نفس اللفظ الذي كان يشير حينئذ إلى رفع يسوع إلى السماء (أعمال 2: 33، 5: 31)، يوضح أن به أذنت اللحظة التي فيها "رفع " (يوحنا 8: 28، 12: 32- 33) ابن الإنسان،، كحية نحاسية!، علامة للخلاص (3: 14، راجع عدد 21: 4- 9). في رواية يوحنا للآلام، يبدو يسوع وكأنه يتقدّم لملاقاة آلامه بعظمة وعزة. إنه يصعد على الصليب منتصراً، لأنه بالآلام يؤسس كنيسته "لافظا لروح" (19: 30)، وجاعلاً الدم والماء يجريان من جنبه (19: 34). فمن الآن وصاعداً ينبغي "النظر إلى ذاك الذي طعنه" (19: 37)، لأن الإيمان يتّجه نحو ذلك المصلوب الذي جعل صليبه علامة حيّة للخلاص. وبهذه الروح نفسها، يبدو أن كتاب الرؤيا قد رأى من خلال هذه " الخشبة" المخلصة، "خشبة الحياة"، ومن خلال " شجرة الصليب " "شجرة الحياة" (رؤيا 22: 2 و14 و15.(

ثانياً: الصليب علامة المسيحي

.1صليب المسيح:

إن كتاب الرؤيا بإنبائه بأن الشاهدين قد استشهدا "حيث صلب المسيح" (رؤيا 11: 8)، يوحّد بين مصير التلاميذ ومصير المعلم. ذلك ما كان بتطلبه يسوع في حينه: "من أراد أن يتبعني، فليزهد في نفسه، ويحمل صليبه ويتبعني" (متى 16: 24//).

فينبغي للتلميذ ألا يموت في ذاته فحسب: فإن الصليب الذي يحمله هو العلامة على أنه يزهد في الدنيا أيضا، وأنه قد قطع كل علاقاته الطبيعية (متى 10: 33- 39//)، ويقبل وضعه كمضطهد قد تنزع منه الحياة (متى 2423، إلاّ أن الصليب في الوقت نفسه هو أيضاً علامة مجده المسبق (راجع يوحنا 12: 26(

.2الحياة المصلوبة:

إن صليب المسيح الذي يفصل، بحسب بولس، بين عالمي الشريعة والإيمان، يصبح في قلب المسيحي، الحد الفاصل بين عالم الجسدي وعالم الروح. إن تبريره الوحيد وحكمته الوحيدة. على أنّ المسيحي إذا كان قد اهتدى، فقد حدث ذلك لأنه قد ترسمت نصب عينيه صورة المسيح المصلوب (غلاطية 3: 1). وإن كان قد تبرر، فلم يكن ذلك بفضل الأعمال بحسب الشريعة، بلى بإيمانه بالمصلوب. لأنه هو ذاته قد صلب مع المسيح في المعمودية، إلى حد أنه قد مات عن الشريعة ليحيا لله (غلاطية 2: 19)، ولم يعد له أي تعلق بالعالم (6: 14). ومن ثم فإنه يضع ثقته في قوة المسيح وحدها، وألا فإنه سيظهر بمظهرين هو"عدو صليب المسيح " (فيلبي 3: 18.(

.3الصليب عنوان مجد للمسيحي:

إن الإنسان القديم قد صلب" (رومة 6: 6)، في حياة المسيحي اليومية، إلى حدّ أنه قد صار يتمتع بحرية كاملة إزاء الخطيئة. إن حكمه قد تغير أيضاً بقوة حكمة الصليب (1 كورنتس 2). بواسطة هذه الحكة، سيصير على مثال يسوع، متواضعاً و"مطيعاً حتى الموت، الموت على الصليب" (فيلبي 2: 1- 8). وعليه بوجه عام أن يتأمل "مثال المسيح" الذي حمل خطايانا في جسده على خشبة الصليب، لكي نعرض عن خطايانا، فنحيا للبر (1 بطرس 2: 21- 24). أخيرا إذا صح أنه واجب عليه أن يخشى احتمال الردة، التي قد تقوده إلى "صلب ابن الله ثانية لخسرانه" (عبرانيين 6: 6)، فإنه يستطيع مع ذلك أن يصرخ بفخر مع بولس: "أما أنا فمعاذ الله أن أفتخر

إلا بصليب ربنا يسوع المسيح. وعندي أصبح العالم به مصلوباً، وأصبحت أنا مصلوباً به عند العالم". (غلاطية 14:6.(

Silence

.1صمت الله:"في البدء، كان الكلمة الله" (يوحنا 1: 1)، ولكن على سبيل سر ظل مكتوماً مدى الأزل (رومه 16: 25) إلى حين يكشف عن نفسه للإنسان. هذه القوة الخفية الكامنة في الكلمة تنجلي في الزمن في انتخاب المختارين الأزلي، قبل أن يكلّمهم، عرفهم الله وهم في أحشاء أمهاتهم (ارميا 1: 5، راجع رومة 8: 29). ومع ذلك، فهناك أيضاً صمت آخر لله، صمت لم يعد مشحونا بسر الحب، ولكنه مثقل بالغضب الإلهي. وفي سبيل إزعاج شعبه الخاطئ، يكف الله عن التكلّم بواسطة أنبيائه (حزقيال 3: 26). فلماذا بعد أن تكلم الله كثيراً هكذا وبكلّ قوة، يصمت الآن، أمام انتصار الشر (حبقوق1: 3)، ولا يعود يستجيب لصلاة أيوب (أيوب 3: 20)، ولا لدعاء أصحاب المزامير (مزمور 83: 2، 109: ا)؟ إن إسرائيل الذي يريد أن يستمع إلى إلهه يعتبر هذا الصمت عقاباً (إشعيا 64: 11)، إنه يعني ابتعاد سيّده (مزمور 25: 22)، إنه يعادل قضاء الموت (راجع مزمور 28: 1)، إنه ينبئ "بصمت" الهاوية حيث يتوقف الحديث بين الله والإنسان (مزمور 94: 17، 115: 17). ومع ذلك، لم ينقطع الحوار نهائياً، فقد يكون صمت الله انعكاسا لصبره على خيانة البشر (إشعيا 57: 11).2. صمت الإنسان:للصمت وقت وللنطق وقتت" (الجامعة 3: 7). يمكن فهم هذه الحكمة على مستويات مختلفة من العمق. فعلى مر الأيام، هذا الصمت قد يعني التردد (تكوين 24: 21). أو الموافقة (عدد 30: 5-16) أو الارتباك (نحميا 5: 8)، أو الخوف (أستير 4: 14). وقد يُظهر الإنسان حريته بتحكمه في لسانه لكي يتجنب الزلل (أمثال 10: 19)، وبخاصة في المجالس الحافلة بالثرثرة أو الأحكام الطائشة (أمثال 11: 12، 17: 28، راجع يوحنا 8: 6). وبعد هذه الحكة، التي قد تظل بشرية محضة، فالله هو الذي يقيم للإنسان أوقاتاً للسكوت وأخرى للكلام، إذ يعبّر الصمت أمام الله عن الخجل عقب الخطيئة (أيوب

40: 4، 42: 6، راجع 16: 24، رومة 3: 19، متى 22: 12). أو عن الثقة في الخلاص (مرائي ارميا 3: 26، خروج 14: 14)، إنه يعني، إزاء مظالم بني البشر، أن المسيح سيسلم أمره لله بصفته العبد الأمين (متى 26: 64، 27: 12 و14). ولكن في ظروف أخرى، بكون الامتناع عن الكلام افتقاراً للعزّة وعدم الاعتراف بالله (متى 26: 64، أعمال 18: 9، 2 كورنتس 4: 13)، فلا يجوز حينئذ السكوت (إرميا 4: 19، 20: 9، إشعيا 62: 6، لوقا 19: 40) وأخيرا عندما يأتي الله لافتقاد الإنسان، تلزم الأرض الصمت (حقوق 2: 20، صفنيا 1: 7، إشعيا 41: 1، زكريا 2: 13، مزمور 76: 9، رؤيا 8: 1). وعند حضوره، يعبّر الإنسان عن عبادته بصمت ملؤه الخشية والاحترام (مراثي 2: 10، خروج 15: 16، لوقا 9: 36). وإذ ذاك، ينقلب هذا الصمت المتواضع، عند الذي يتأمل في قلبه (لوقا 2: 19 و52)، إلى صمت الودعاء، ذاك الذي ليس فقط مدخلاً للراحة (مزمور 131: 2)، بل أيضا انفتاحا لقبول الوحي الذي وعد الرب بكشفه للأطفال (متى 11: 52.)

صوم

.1معنى الصوم:لما كان الإنسان نفساً وجسداً، كان من العبث أن نتصور ديانة روحية محضة. إن النفس، لكي تلتزم بشيء ما، تحتاج إلى أفعال الجسد وأوضاعه الخارجية. فالصوم المصحوب دائماً بصلاة التضرع إنما يعبّر عن تواضع الإنسان أمام الله. ولا غرو، فالصوم (لاويين 16: 31) يعادل " إذلال النفس " (16: 29). إذن فليس الصوم بمأثرة نسكية، ولا من أهدافه الحصول على حالة من الاختطاف النفسي أو الديني وإن كان لمثل هذه الاستخدامات شواهد في تاريخ الأديان. أما في الكتاب المقدس، رغم أن الإنسان يعتبر الطعام هبة من لدن ا لله (قضاة 20: 26، 2 صموئيل 12: 16- 17، يونان 3: 7، تثنية 8: 3)، فهو بامتناعه ليوم كامل يقوم بعمل ديني، ينبغي أن نفهم دوافعه بدقة؟ الأمر الذي ينطبق أيضاً على الامتناع عن العلاقات الزوجية (يوئيل 2: 16). إننا بالصوم نتّجه نحو الرب (دانيال 9: 3، عزرا 8: 21) في وضع تبعية واستسلام كامل: قبل القيام.بمهمة شاقة (قضاة 20:

26، استير 4: 16) أو لطلب الصفح أيضاً عن خطأ (1 ملوك 21: 27)، أو لالتماس شفاء (2 صموئيل 12: 16، 22)، أو في الانتخاب أثناء مناحة (دفن) (1 صموئيل 31: 13، 2 صموئيل 1: 12)، أو بعد ترمل (يهوديت 8: 5، لوقا 2: 37)، أو بعد نكبة وطنية (1 صموئيل 7: 6، 2 صموئيل ا: 12، باروك 1: 5، زكريا 8: 19)، أو لنيل وقف كارثة (يوئيل 2: 12- 17، يهوديت 4: 9- 13)، وتفتح القلب للنور الإلهي (دانيال 10: 12)، أو ترقب النعمة الضرورية لإتمام رسالة ما (أعمال 13: 2- 3)، والاستعداد لملاقاة الله (خروج 34: 28، دانيال 9: 3). من ذلك يتضح أن الأسباب والدوافع هي متنوعة. إلا أن الأمر في جميع هذه الأحوال يتعلق بوضع الذات بإيمان في موقف، لحمته وسداه التواضع، لتقبل عمل الله والوقوف بين يديه. إن هذه النية العميقة تكشف عن معنى الأربعينات التي قضاها موسى (خروج 34: 28) وإيليا (1 ملوك 9 1: 8) دون طعام. وأما بخصوص الأربعين يوماً التي صامها يسوع في البرية، والتي تتّخذ لها مثالاً ذلك النموذج المزدوج، فلم يكن الغرض منها إعداد يسوع لتقبّل روح الل5، وهو المملوء منه الملء الكامل ا لوقا 4: 1 - 4)، بل ليفتتح يسوع رسالته المسيانية بفعل تسليم لأبيه بثقة كاملة (متى 4: 1- 4).2. ممارسة الصوم:كانت الليتورجيا اليهودية تقيم صوماً كبيراً، في يوم الكفارة (راجع أعمال 27: 9) وكانت ممارسته شرطاً للانتهاء إلى شعب الله (لاويين 23: 29). كانت ثمة أصوام جماعية أخرى في الذكرى السنوية للنكبات الوطنية. فضلاً عن ذلك، كان اليهود الأتقياء يصومون بدافع من تقواهم الخاصة (لوقا 2: 37)، مثل تلاميذ يوحنا المعمدان والفريسيين (مرقس 2: 18)، الذين كان يصوم بعضهم يومين في الأسبوع (لوقا 18: 12). إنهم كانوا يحاولون بذلك إتمام عنصر البر كما حدّدته الشريعة والأنبياء. على أن يسوع، وإن لم يفرض على تلاميذه شيئاً من هذا النوع من البر، فهذا لا يعني أنه يزدري5، أو أنه يريد أن يلغي5، بل أنه أتى ليكمله من أجل ذلك فإنه يمنع الإعلان عن5، ويدعو إلى تجاوزه في بعض النقاط (متى 5: 17، 20، 6: 1). ويلح يسوع أكثر ما يلح على التجرّد من حبّ المال (متى 19: ا 2). وعلى ممارسة العفة الاختيارية (متى 19: 12)، ولاسيما على إنكار الذات لحمل الصليب (متى 10:

38- 39). إلاّ أن ممارسة الصوم، في الواقع، لا تخلو من بعض الأخطار، كخطر التمسك بالشكليات، الذي سبق وندد به الأنبياء (عاموس 5: 21، إرميا 14: 12)، وخطر الكبرياء والتظاهر، إذا صام الصائم" ليظهر للناس " (متى 6: 16). لكي يرضي الل5، يجب أن يكون الصوم مقروناً بحب القريب، وأن يتضمن سعياً وراء البر الحقيقي (إشعيا 58: 2- 11)، كما لا يجوز فصله بعد عن الصدقة والصلاة. وأخيراً، يجب أن يكون حبنا لله الدافع الأول لصومنا. كذلك يدعو يسوع إلى القيام به في تكتم تام، فمثل هذا الصوم المعروف من الله وحد5، سيكون التعبير الصادق عن رجائنا فيه. هذا هو الصوم المتواضع الذي يفتح القلب للبر الباطني، الذي هو عمل الآب وهو الذي يرى ويعمل في الخفاء (متى 6:17- 18). حافظت كنيسة المسيح في العهد الرسولي، فما يتعلق بالصوم، على العادات اليهودية، المؤداة طبقاً للروح التي أملاها يسوع. وتذكر أعمال الرسل بعض احتفالات العبادة، التي تتطلب الصوم والصلاة (أعمال 13: 2- 4، 14 و23). ولا يكتفي بولس، خلال عمله الرسولي المضني، باحتمال الجوع والعطش، اللذين تفرضهما عليه الظروف، بل يضيف إلى ذلك أصواماً عديدة (2 كورنتس 6: 5، 11: 27). وظلت الكنيسة أمينة على حفظ هذا التقليد، وهي تحاول بفرض ممارسة الصوم- أن تضع المؤمنين في حالة تفتح كامل لنعمة الرب، إلى أن يجئ. فان كان مجيء المسيح الأول قد وضع حداً لانتظار إسرائيل، إلا أن الزمن الذي يتبع قيامته ليس هر بعد زمن الفرح الكامل، الذي يستغنى فيه عن أعال التوبة. إن يسوع نفسه، يدافع عن تلاميذه، لعدم قيامهم بفريضة الصوم، بقوله:ا أيستطيع أهل العرس أن يصوموا والعريس بينهم؟ فما دام العريس بينهم، لا يستطيعون أن يصوموا، ولكن سيأتي زمن فيه يرفع العريس من بينهم، ففي ذلك اليوم يصومون " (مرقس 2: 19- 20). وإذن فإن الصوم الحقيقي هو صوم الإيمان أي الحرمان من مشاهدة الحبيب، والبحث الدائم عنه. فإلى أن يأتي العريس إلينا، يحتفظ صوم التوبة بمكانته بين ممارسات الكنيسة.

++

ضحك

.1ضحك الأحمق:

هناك الضحك بالأمور النجسة (سيراخ 27: 14) أو فقط القهقهة السخيفة (21: 33)، بينما ضحك الحكيم يتسم بالرصانة. وهناك خاصة ضحك الساخر الذي يتميّز بالتّمرد أمام التأديب (مزمور 1: 1، أمثال 13: 1، 15: 12......) والتعليم، وتقبل الإيمان. والساخر هو الوجه المضاد للحكيم (أمثال 9: 12، 29: 8). إنه يجيب باستهزائه على كلام الله (إرميا 20: 7...)، كما حدث بالنسبة لإِصلاح حزقيّال (2 أيّام 30: 10)، وفيما بعد إعلان بولس بقيامة الموتى (أعمال 17: 32). وختاماً في الأيام الأخيرة سيشكّك قوم مستهزئون (2 بطرس 3: 3) في المواعيد الإِلهية. فقد يعادل الاستهزاء عندئذ رفض الإيمان. وهم يسلّطون أيضاً سخريتهم ضد البار، لاسيما عند آلامه (مزمور 22: 8، 35: 26، مراثي 3: 14)، كما تسلّطها الأمم ضد بني إسرائيل. وتتردّد تعبيرات المستهزئين على الجلجلة (مر قس 15: 29-30، لوقا 23: 35- 36).2. ضحك المؤمن:وإن كان كتاب الجامعة يعتبر الضحك حماقة (الجامعة 2: 2) ويدعو بالأحرى إلى العبرات (7: 3)، فهو يقرّر مع ذلك أن هناك وقت للضحك (3: 4). وفي الواقع، يختلف معنى الضحك بحسب الأشخاص والأوقات. ففي الوقت المناسب، سيضحك الصدّيق من الشرير (مزمور 52: 8) كما يستهزء الله من المستهزئين (مزمور 3: 4، أمثال 3: 34). وقد يستعمل الهزء كسلاح مُشهَر في مواجهة الآلهة الكذبة، هكذا استخدمه إيليا في الكرمل (1 ملوك 18: 27) وباروك النبي (باروك 6). بهذا القصد. يبدي الشهداء المكابيون السخرية ضد المضطهدين (2 مكابين 7: 39). وقد يتخلص ضحك الصدّيق من طابع التحدّي ط ويعبّر عن ارتياح النفس المغمورة ببرّ الله (مزمور 35: 28، 126: 2، أيوب 8: 21)، أو المليئة بالثقة، كالمرأة الفاضلة التي تضحك من الأيام الآتية (أمثال 31: 25). لقد صرّح يسوع أن بعض الضحك من جانب مغموري الوقت الحاضر لن يدوم (لوقا 6: 25، راجع يعقوب 4: 9). ولكنه وعد الذين يبكون ههنا بضحك وفرح دائمين (لوقا 6: 21). يشكّل مثل هذا الضحك النهائي صدى لضحك

الحكمة الطاهر تماماً، وهي تلعب منذ البدء (تلعب= تضحك): (أمثال 8: 30- 31) أمام الله وبين البشر.